REFORMATORII

ŞI COPIII LOR VITREGI

Leonard Verduin

Cuvânt înainte
de Franklin H. Littell

REFORMATORII

ŞI COPIII LOR VITREGI

LEONARD VERDUIN

Soției mele, Hattie,
Fără de care această carte
Nu s-ar fi materializat

Editura RISOPRINT
Cluj-Napoca • 2011

Editura ***RISOPRINT*** *este recunoscută de C.N.C.S.I.S.* ***(Consiliul Național al Cercetării Ştiințifice din Învățământul Superior)****.*
Pagina web a CNCSIS: www.cncsis.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
VERDUIN, LEONARD
Reformatorii şi copiii lor vitregi / Leonard Verduin ; cuvânt înainte de Franklin H. Littell ; trad.: Mircea Roman. - Cluj-Napoca : Risoprint, 2011
Bibliogr.
ISBN 978-973-53-0498-0

I. Littell, Franklin H. (pref.)
II. Roman, Mircea (trad.)

2

Editori: GHEORGHE POP, RAUL ENYEDI
Consilier editorial: MIRCEA DRĂGAN
Design copertă: AUREL MICLEA jr.

Tiparul executat la:
S.C. ROPRINT® S.R.L.



400 188 Cluj-Napoca • Str. Cernavodă nr. 5-9
Tel./Fax: **0264-590651** • roprint@roprint.ro



430 315 Baia Mare • Piața Revoluției nr. 5/1
Tel./Fax: **0262-212290**

Introducere la ediția în limba română

Mişcarea ecumenică doreşte lansarea unei noi epoci în istoria creştinismului, epoca „post-denominațională”, în care diferențele dintre denominații sunt tot mai şterse, mai puțin vizibile. Credem că baptiştii, de când sunt implicați activ în ecumenism, se confruntă cu o profundă criză de identitate. Aceasta se datorează în bună măsură necunoaşterii propriei istorii. Lucrarea de față contribuie la suplinirea acestei nevoi, fiind un ajutor important în cunoaşterea mai bună a înaintaşilor noştri – a istoriei, doctrinelor şi practicilor specifice care îi făceau diferiți atât de catolici, cât şi de protestanți.

Ceea ce îi deosebea pe anabaptişti de protestanți era în primul rând felul în care înțelegeau biserica. Bazați pe Noul Testament, ei predicau biserica drept „Gemeinde”, adică „strângere, adunare” a credincioşilor, respingând conceptul catolic şi cel protestant de biserică universală sau teritorială. Diferențele privitoare la natura bisericii au făcut ca tabăra „copiilor vitregi” să stea singură în fața atacurilor reunite ale taberelor protestantă şi catolică. Conflictul, actual şi pentru noi, a existat în fiecare veac începând de la Constantin cel Mare până astăzi între cei care luptă pentru modelul de biserică a Noului Testament şi cei care apără hibridul nefiresc rezultat în urma unirii religiei lui Cristos cu puterile acestei lumi.

Autorul provine din rândurile protestanților, deci nu poate fi acuzat că ar fi părtinitor sau subiectiv în favoarea cauzei (ana)baptiste. Metoda de investigație este academică, sursele sale sunt atent alese, iar interpretarea lor este ireproşabilă. Toate acestea fac din prezentul volum o lucrare-eveniment pe care o prezentăm cu bucurie publicului românesc.

Raul Enyedi,
Bocşa, 23 feb. 2011

Cuvânt înainte

O dată cu popularizarea distincției dintre „biserică”şi „sectă” – două concepții eronate ale Bisericii, derivate din cartea lui Ernst Troeltsch *The Social Teaching of the Christian Churches* (ediția americană, 1931), mulți americani au căzut pradă concepției constantiniene cu privire la rolul religiei în societatea umană. Orice individ sau grup care ridică întrebarea biblică privitoare la integritatea Evangheliei şi la disciplina comunității care-i conferă putere este imediat acuzat aici, la fel ca în vechea creştinătate, de „entuziasm” (*Schwärmerei*) şi „sectarianism”. Nimic nu a contribuit mai mult la eşecul Protestantismului american de a dobândi şi păstra o înțelegere de sine sănătoasă decât teama de această acuzație fatală.

În această carte sclipitoare şi extrem de bine-documentată, domnul Verduin arată că există o tensiune permanentă în credința creştină sănătoasă între întărirea comunității celor aleşi spre sfințire şi lucrarea mişcării creştine spre botezarea şi creştinarea societății. Dacă această tensiune se frânge în oricare sens al său, proclamarea va fi stricată şi Biserica devine captivă țelurilor nesfinte sau mândriei. Tragedia „Reformei judiciare” este aceea că ea a continuat cu o percepție „sacralistă” a relației dintre Hristos şi cultură. Tragedia „Reformei radicale” a fost aceea că, în mare măsură ca rezultat al persecuțiilor sălbatice, s-a retras din lumea pentru care a murit Hristos.

Această tensiune dintre două concepții greşite, cea a Bisericii ca un continuum şi cea a Bisericii ca o fortăreață, a continuat să corupă societatea, statul, educația şi religia sănătoasă din Europa. Cu toate acestea, în America, obținerea constituțională a libertăților religioase şi voluntarismul fac posibile o concepție şi o practică mai sănătoase a religiei şi o

politică mai corectă. Problema noastră este faptul că mult timp am continuat să ne târâm proviziile printr-un tunel a cărui intrare se găseşte cu 400 de ani în urmă, fără a accepta faptul că situația loialităților compuse în cadrul căreia creştinii de-aici slujesc şi lucrează este totalmente diferită de întregul cadru construit de împăratul Constantin.

Pentru a reformula, problema implică, în parte, o reabilitare a concepțiilor Reformei radicale, reabilitare posibilă acum cu ajutorul editării şi publicării unor documente care au fost mult timp trecute la index. Pionierii Bisericii libere sunt judecați foarte diferit dacă prețuim compozitismul şi membralitatea voluntară în cadrul bisericii. A sili cu ajutorul legii ca oamenii să susțină şi să participe la exerciții religioase în care nu cred este nedemn de creştinii care-şi pun credința în Sabia Duhului. În mod ultim, desigur, Adevărul este unul. Dar triumful Adevărului şi Domnul adevărului sunt revelați prin predicarea sănătoasă, prin practica corectă a vieții sacramentale şi printr-o exercitare sănătoasă a disciplinei voluntare, nu prin afişarea – silită din exterior – a evlaviei publice.

Un studiu atent al acestei cărți, întreprins de pastori şi de grupuri de laici va contribui mult la o predicare mai sănătoasă, la o membralitate în biserică trăită mai loial şi la o mărturie mai curată spre onoarea Numelui lui Isus Hristos.

Franklin H. Littell

1 septembrie 1964,
Chicago Theological Seminary.

Prefață

În toamna anului 1963 Fundația Calvin, cu sediul în Grand Rapids, Michigan, a sponsorizat o serie de conferințe cu tema „Reformatorii şi copiii lor vitregi". Conținutul acestor conferințe, întrucâtva amplificat şi consolidat de material documentar, este prezentat aici în formă tipărită. Nădejdea Fundației Calvin, a editorilor şi a autorului este că în felul acesta conferințele pot servi unui public mai larg şi pot promova cauza pentru care există Fundația Calvin.

Autorul acestor pagini a avut privilegiul de a petrece cea mai mare parte a anului 1950 în Europa, beneficiind de o bursă de studii din programul Fulbright, examinând consemnări ale disidenței medievale împotriva orânduielii „creştinătății". Ceea ce oferim aici este, în mare parte, rodul acelui an de studiu.

Întrucât această lucrare nu ar fi fost posibilă fără beneficiile bursei sus-menționate, am dori să ne exprimăm aprecierea pentru primirea sa. De-asemenea, trebuie să mulțumim curatorilor Capelei Campusului de la Universitatea din Michigan, o instituție la care am avut privilegiul de a servi timp de peste două decenii, pentru că ne-au acordat dreptul de a pleca. Un cuvânt de mulțumire adresat Fundației Calvin este în aceeaşi ordine. Şi mai presus de toate, Îi mulțumim Celui a Cărui mână bună a fost peste noi.

Am oferit şi note de subsol; ele sunt de două feluri: cele care furnizează informații adiționale şi pe care, prin urmare, cititorul va vrea să le consulte pe măsură ce le citeşte, şi care sunt indicate prin minuscule şi sunt postate la subsolul paginilor, precum şi cele care furnizează simple date bibliografice, la care se face referire prin numerale şi au fost tipărite la sfârşitul cărții. Nu s-au depus eforturi pentru a face

ca aceste date bibliografice să fie complete sau exhaustive; credem că au fost oferite suficiente pentru a furniza cititorului mai ambițios indicațiile necesare.

Dacă nu se precizează altfel, traducerile aparțin autorului. Politica editorială a fost păstrarea în afara textului general, pe cât posibil, a expresiilor care nu figurează în engleză; cu toate acestea, cităm din abundență pasaje în alte limbi decât engleza, o linie de conduită pe care credem noi că cititorul o va încuviința.

Leonard Verduin
Ann Arbor, Michigan, 1964.

Conținut

Lista prescurtărilor

B.R.N. = *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* (‘s-Gravenhage, 1903-14)

Cornelius = *C.A. Cornelius, Geschichte des Münsterischen Aufruhrs* (Leipzig, 1855)

Corpus = *Corpus Documentorum Inquisitionis Neelandicae, ed. Paul Fredericq* (‘-s Gravenhage, 1889-1903), în cinci volume

C.R. = *Corpus Reformatorum*

M.Q.R. = *Mennonite Quarterly Review* (Goshen, Indiana, din 1927)

Quellen I = *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, I Band, Herzogtum Württemberg, von Gustav Bossert* (Zurich, 1952)

Quellen II = *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, II Band, Markgraftum brandenberg* (Bayern I)*, von Karl Schornbaum* (Leipzig, 1934)

Quellen III = *Quellen zur Geschichte der Täufer, III Band, Glauybenszeugnisse oberdeutschen Taufgesinnter, von Lydia Muller* (Leipzig, 1938)

Quellen IV = *Quellen zur Geschichte der Täufer, IV Band, Baden und Pfaltz, von Manfred Krebs* (Gutersloh, 1951)

Quellen V = *Quellen zur Geschichte der Täufer, V Band, Bayern, II Abtheilung, von Karl Schornbaum* (Gutersloh, 1951)

Quellen VI = *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, VI Band, Zürich, von Leonhard von Muralt und Walter Schmid* (Zurich 1952)

Quellen VII = *Quellen zur Geschichte der Täufer, VII Band, Elsas, Theil I (Stadt Strassburg, 1522-32), von Manfred Krebs und Jean Rott* (Gutersloh, 1959)

Quellen VIII = *Quellen zur Geschichte der Täufer, VIII Band, Elsas, Theil II (Stadt Strassburg, 1533-35), von Manfred Krebs und Jean Rott* (Gutersloh, 1960)

Quellen IX = *Quellen zur Geschichte der Täufer, IX Band, Balthasar Hubmaiers Schriften, von Westin-Bergsten* (Gutersloh, 1962)

Notă: Aceste *Quellen* au fost tipărite de *Verein fur Reformationsgeschichte* şi li s-a dat numărul de înregistrare *other* (*Altele*) în *Quellen* und *Forschungen zur Reformationsgeschichte* publicate de această Verein.

Quellen Hesse = *Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte*, *4 Band (Wiedertäuferakten*, *1527-1626)*, *von Gunther Franz (nach Walter Kohler, Walter Sohm, Theodor Sippell bearbeitet)* (Marburg, 1951)

Recovery = *The Recovery of the Anabaptist Vision*, ed. Hershberger (Scottdale, 1957).

Introducere

Înainte ca Reforma să fi împlinit zece ani de existență, devenise evident că nu toți aceia care se răzvrăteau împotriva ordinii medievale erau o inimă şi un cuget. Devenise evident faptul că în tabăra disidenților existau diferențe profunde, tensiuni care aveau asemenea dimensiuni încât se prefigura o bifurcare de drumuri. Devenise clar că, drept rezultat, Reformatorii urmau să fie obligați să-şi desfăşoare o parte din forțe pe un al doilea front; ei urmau să-şi împartă energiile între doi oponenți, Roma şi Radicalii.

Încă de la început Reformatorii şi-au dat seama că opoziția care prindea formă pe acest „Al doilea front" urma să fie formidabilă – cel puțin la fel de formidabilă ca opoziția din partea catolicilor. Încă din 28 mai 1525, Zwingli, într-o scrisoare adresată lui Vadian, îşi exprima opinia că lupta cu partidul catolic era „doar o joacă de copii" în comparație cu lupta care izbucnea pe „Al doilea front".

Deschiderea „Celui de-al doilea front" afecta foarte semnificativ cursul Reformei. Reacționând la ea, Reformatorii au dat înapoi, spre un colț spre care altfel nu s-ar fi retras. Deschiderea „Celui de-al doilea front" i-a făcut pe Reformatori să se întoarcă spre ei înşişi, aşa cum fuseseră înainte; i-a făcut să gliseze spre dreapta. Această deplasare spre dreapta, ocazionată de emergența „Celui de-al doilea front", a făcut ca o mare parte din ceea ce era latent în eforturile cele mai timpurii să devină parcă secundar, şi să nu se mai ivească decât în timpuri mult mai târzii.

Pentru acest „Al doilea front" nu s-a găsit nici un nume potrivit. O sintagmă care a dobândit o uzanță destul de largă a fost „Aripa stângă a Reformei". Cu toate acestea, sintagma nu este pe deplin satisfăcătoare. Sintagma „aripa stângă" este

împrumutată din viața parlamentară şi reprezintă facțiunea care vrea să meargă mai repede şi mai departe decât centrul, şi mult mai repede şi mai departe decât dreapta. Prin urmare, ne-am aştepta ca o „aripă stângă a Reformei" să fie mai luterană decât Luther. Însă, examinând consemnările, descoperim că oamenii „aripii stângii" nu au făcut aceasta. De fapt, îi descoperim ridicându-se împotriva lui Luther, şi chiar în puncte foarte cruciale.

Să luăm chiar doctrina centrală a Reformei, doctrina justificării prin credință şi relația sa cu faptele bune în schema mântuirii. În iureşul său de a stabili doctrina justificării prin credință mai degrabă decât prin fapte, Luther a înjosit faptele bune. Singurul loc pe care-l mai lăsase faptelor bune era chiar la coadă, ca un fel de post-scriptum sau de apendice, ceva ce solicita atenție după ce mântuirea era un fapt realizat. Ca să ne exprimăm teologic, descoperim că Luther înclină foarte tare talerul balanței accentuând aspectul legal, juridic al mântuirii şi ridică foarte sus celălalt taler al aspectului moral. Luther era interesat în mod primordial de iertare, mai degrabă decât de înnoire. Teologia sa era o teologie care se adresa chestiunii vinovăției, mai degrabă decât problemei întinării. În teologia sa există un dezechilibru între ceea ce Dumnezeu face *pentru om* şi ceea ce Dumnezeu face *în om*. Chiar acest dezechilibru l-a făcut pe Luther să intre în conflict cu *Epistola lui Iacov*.

Bărbații „Celui de-al doilea front" au etalat de la început o atitudine critică la adresa disprețului lui Luther pentru fapte bune. Ei nu s-au alăturat teologiei sale legale unilaterale. Ei se plângeau că „Luther azvârle faptele fără credință atât de departe încât tot ce-a mai lăsat este o credință fără fapte." Ei sugerau că *sola fide* a lui Luther era erezie, dacă era înțeleasă, aşa cum o înțelegeau unii, ca fiind *credință neînsoțită*. În această chestiune care ne duce la însăşi esența viziunii luterane, bărbații „Celui de-al doilea front" se plasau la dreapta lui Luther, atât de mult încât duşmanii lor îi acuzau a fi

„zguduitori ai Cerului” şi „sfinţi prin fapte”, oameni care credeau că mântuirea poate fi agonisită prin fapte bune. Cu siguranţă aceasta nu este aripa stângă; mai cuviincios am face să considerăm acest punct a fi aripa dreaptă. Am face bine, prin urmare, să evităm expresia „Aripa stângă a Reformei”.

O altă sintagmă care a intrat destul de mult în uz este „Bărbaţii radicali ai Reformei”. Această sintagmă este la fel de nepotrivită, pentru că şi ea sugerează că cei din „Al doilea front” erau foarte asemănători Reformatorilor, doar atât că erau şi mai năvalnici. Dar diferenţa dintre Reformatori şi bărbaţii „Celui de-al doilea front” nu era pur şi simplu una cantitativă; diferenţa era calitativă. Deşi uneori vom folosi sintagma „(bărbaţi) radicali”, vom face aceasta cu rezerva amintită. Este drept că erau oameni radicali, dar ei difereau de Reformatori în natura lor, nu numai în gradul lor.

Bărbaţilor din „Cel de-al doilea front” li s-a mai spus şi „Copiii vitregi ai Reformei”. Este o expresie mult mai bună şi o vom folosi cu generozitate. Această denumire este adecvată din două motive: mai întâi, pentru că bărbaţii „Celui de-al doilea front” erau într-adevăr trataţi cum se obişnuieşte, chipurile, să fie trataţi copiii vitregi. Al doilea motiv este acela că, ei erau victimele unei a doua căsnicii. Vom indica mai târziu care este această a doua căsnicie. De-asemenea, tot în locul cuvenit, vom mai sugera un nume ca o desemnare folositoare a acestor „Copii vitregi”.

Contemporanii îi numeau cu tot felul de nume depreciative, fiecare dintre ele acordând atenţie unui aspect din dezacordul care se crease. Aceste nume nu erau menite a furniza informaţii, ci a arunca oprobriul. Ele erau unul singur, îndreptat cu ură împotriva persoanelor cărora li se arunca.

„Copiii vitregi” voiau să fie cunoscuţi drept „evanghelici”, drept „fraţi”, sau pur şi simplu „creştini” sau „credincioşi”. La rândul lor, ei îi denumeau pe Reformatori

„cărturari” sau „învăţaţi”, iar cei care-i urmau erau „creştini cu numele” sau „păgâni”.

Nici unul dintre numele urâte folosite de contemporani pentru a-i desemna pe „Copiii vitregi” nu era nou, nici unul dintre ele nu fusese inventat în secolul al XVI-lea. Toţi erau termeni vechi de oprobriu, majoritatea erau, de fapt, foarte vechi. Nici ideile caracteristice viziunii „Copiilor vitregi” nu erau noi; şi acestea erau vechi, chiar foarte vechi. Nici una dintre ele nu fusese inventată în timpurile Reformei. Când examinăm gândirea „Copiilor vitregi” în câteva puncte ale sale, fie respingerea „creştinării”, fie refuzul de a depune un jurământ, fie anumite convingeri în chestiuni economice, fie o evidentă atenuare a sacramentului etc., descoperim că acestea nu erau în nici un caz noi atunci când „Al doilea front” li s-a raliat. Aceasta explică de ce nu s-au inventat porecle noi. Oamenii au nevoi de nume noi numai dacă şi atunci când au de-a face cu elemente noi. Aceste element nu erau noi, deci nu era nevoie să fie inventate cuvinte noi.

În aceeaşi ordine de idei, trebuie subliniat faptul că evidenţele nu creditează concepţia care predomina privitor la „Al doilea front” . Cine este persoana care a pus în discuţie ideea – atât de centrală pentru viziunea „Copiilor vitregi” – că Biserica lui Hristos trebuie să fie alcătuită din oameni credincioşi şi numai din ei, sursele nu spun un cuvânt. Nici nu spun cine a fost primul care a pus la îndoială justeţea „creştinării”. Suntem în aceeaşi situaţie când examinăm restul viziunii „Copiilor vitregi”. Acest lucru e ciudat dacă se presupune, aşa cum a devenit la modă, că „Copiii vitregi" erau pur şi simplu rodul Reformei. Imaginaţi-vă naraţiunea apariţiei şi ridicării comunismului fără a-l menţiona pe Karl Marx!

Cum se pot explica toate acestea? Răspunsul poate fi destul de simplu. Nu citim despre elemente noi, despre nume noi sau despre vreun părinte al tuturor pentru simplul motiv că ceea ce a erupt din „Al doilea front” era o reînviere, o reiterare, o reafirmare, precipitată într-un fel, de ceea ce începuse cu

afişarea faimoaselor de-acum Teze, dar esenţialmente mai vechi decât anul 1517. Ceea ce a erupt prin „Al doilea front" era o reînviere a acelor tendinţe şi opinii care existaseră deja de secole împotriva orânduirii medievale; acestea erau legate de cercurile străvechi în care, în ciuda persecuţiilor, era viu un corpus de opinii şi convingeri străvechi. Nu era un lucru care tocmai se iţea din evenimentele declanşate în 1517 şi care nu avea rădăcini mai adânci. A ignora acest fapt înseamnă a comite o eroare, o eroare cu atât mai serioasă cu cât spre ea au rătăcit chiar şi experţii.[a]

În 1517, disidenţa împotriva orânduirii medievale avea deja o vechime de un mileniu şi era extrem de răspândită. Întrucât fusese obligată să se desfăşoare în subteran, astfel încât ideea conferinţelor printre disidenţi era de neînchipuit, ea se răspândise în toate direcţiile. „Subterana medievală", după cum a ajuns să fie cunoscută, nu era capabilă să aibă „adunări în oraş" pentru a discuta şi a ajunge la un consens; de-aici şi nesfârşita sa varietate. Biserica îi denumea pe toţi duşmanii săi cu unul şi acelaşi nume: „eretici" care, „la fel ca şi vulpile lui Samson, au diverse feţe, dar au cozile legate laolaltă". Biserica nu avea deloc dorinţa de a diferenţia între grupări, toate erau vinovate de unul şi acelaşi păcat, acela de a pune la îndoială monopolul său, iar ea îşi vărsa mânia asupra lor fără discriminare.

Aceasta ne va spune mult despre motivul pentru care „aripa stângă a Reformei", sau „Reforma radicală" sau oricum

[a] Citām un singur exemplu: când Josef Beck s-a apucat să editeze un volum de materiale documentare originale, *Die Geschichts-Bucher der Wiedertaufer in Osterreich-Ungarn* (o relatare din interiorul grupului a apariţiei anabaptiştilor în Austro-Ungaria), el a extirpat cu dexteritate „o parte din istoria Bisericii de la anul 344 la 1519", pe motivul că „avea foarte puţin, sau chiar deloc, de-a face cu obiectul discuţiei." Desigur că această procedură este arbitrară. Cei care scriseseră acele relatări timpurii – propria lor biografie – aveau convingerea că dacă vrei să înţelegi originea şi istoria oamenilor descrişi, atunci trebuie să acorzi o atenţie considerabilă evenimentelor dintre 344 şi 1519. Desigur, gestul comis înseamnă a da deoparte aceste mărturii numai pentru că ele nu se potrivesc unei construcţii istorice preconcepute!

am denumi tabăra care a dezvoltat „Al doilea front" prezintă o diversitate atât de năucitoare.[b] De mult timp Biserica avea un soi de năvod sau de coş de deşeuri în care arunca tot ce nu voia; când Reforma nu s-a mai potrivit acestei nevoi, a reapărut imediat această varietate: Menno şi Muntzer, Schwenkfeld şi Servetus, şi mulţi alţii, toţi au fost mânaţi împreună sub o singură etichetă.

Din fericire pentru noi, dovezile arată că, în timpurile medievale, precum şi în timpurile Reformei, chiar în tabăra „ereticilor" existau mari polarităţi. De exemplu, îl găsim pe Menno Simons, îndreptându-şi critica spre „confraţii eretici" la fel de mult ca împotriva catolicilor şi a Reformatorilor. Dacă ne permitem să ne lăsăm învăţaţi de aceste polarităţi înzidite, putem restrânge aria noastră de investigaţii; atunci poate vom ajunge să vedem lucruri de genul „anabaptistul tipic" sau „copilul vitreg tipic al Reformatorilor". Dacă ne permitem să ne lăsăm călăuziţi de antagonismele consemnate, vom fi capabili, nădăjduim, să ajungem la un fel de standard, la omul tipic pentru „Al doilea front".

Până relativ recent oamenii erau obligaţi să vorbească despre „Copiii vitregi" în idiomurile utilizate de duşmanii acestora. Nu se prea putea face altceva decât repeta denigrările care făcuseră parte din războiul psihologic izbucnit împotriva „Celui de-al doilea front".[c] În mare, sursele primare ale chestiunii,

[b] Chiar şi o examinare superficială a „Reformei radicale", discutată de George H. Williams în recenta şi monumentala sa carte cu acest titlu ne va arăta ce adunătură pestriţă este inclusă în această sintagmă. În ea sunt incluse elemente care literalmente nu au nimic în comun decât faptul că nu erau nici catolici, nici urmaşi ai Reformatorilor.

[c] Mörikhofer, în a sa biografie a lui Zwingli, afirmă că „Zwingli prezintă în culori sinistre, ca fapte, lucruri care la urechile lui ajunseseră doar ca zvonuri." Dar nu trebuie să calificăm ca falsificări grosolane multele reprezentări eronate pe care Reformatorii le comiteau în polemicile lor cu „Copiii vitregi". O mare parte din situaţie se datora comunicării deficitare. Cele două grupări procedau de la presupoziţii radical diferite, astfel încât erau incapabile să recunoască dreptatea celeilalte. În orice caz, după cum

constând din consemnări la tribunal, corespondență, mărturisiri, declarații etc., au fost puse bine în arhive străvechi. Istoricii nu au putut face prea multe decât să repete vechile legende.

Toate acestea s-au schimbat. În ultimii 30 de ani a fost tipărită o cantitate vastă de surse primare, disponibilă tuturor celor care sunt interesați de chestiune. De fapt, există suficient material pentru a justifica presupoziția că descoperiri adiționale nu vor modifica apreciabil schița care acum este pe deplin limpede.[d]

Unul dintre lucrurile care au devenit evidente este faptul că în esența conflictului izbucnit în „Al doilea front" există două concepte ireconciliabile şi reciproc exclusive ale delimitării Bisericii lui Hristos. Unul câte unul, în mod individual şi în combinație, investigatorii moderni au ajuns la concluzia că aceasta era esența chestiunii, două concepții diverse şi disparate ale întrebării „Ce este Biserica lui Hristos şi care sunt relațiile sale cu ceea ce există în jurul său?" Toate cele câteva trăsături ale luptelor sunt tot atâtea implicații care alcătuiesc războiul cel mare. Este foarte aproape de adevăr să spui că în acest punct există un consens.

„Copiii vitregi" credeau că Biserica lui Hristos este prin definiție un element în societate, nu societatea ca atare. Oponenții lor, Reformatorii, precum şi catolicii, nu erau dispuşi să accepte aceasta; ei continuau să privească Biserica de parcă ea ar fi co-existat cu societatea.

Mai târziu, s-a spus că Luther era confruntat de o dilemă, dilema dorinței de-a avea o Biserică confesională bazată pe o credință personală şi o Biserică regională care să-i

vom avea ocazia să arătăm suficient de des, există din abundență relatări pe care trebuie să le luăm cu proverbialul vârf de cuțit de sare.

[d] George H. Williams, în prima frază a „Prefeței" cărții *Reforma radicală*, susține că aducerea la lumină a materialelor sursă privitoare la „Copiii vitregi" are cam aceeaşi semnificație pentru interpretarea întregii istorii a Bisericii moderne precum a avut descoperirea Sulurilor de la Marea Moartă pentru studiul Noului Testament şi al istoriei Bisericii.

includă pe toți locuitorii unei localități. Aceasta era dilema care a dat naştere Celui de-al doilea front.

Dilema era cruntă. Cel care consideră Biserica drept o comunitate de oameni care au experiența credinței este obligat să se opună celui care crede despre ea că Biserica ar fi o părtăşie care-i cuprinde pe toți dintr-o zonă dată; cel care operează cu conceptul Bisericii ca fiind o societate care-i cuprinde pe toți cei dintr-o zonă geografică dată trebuie din necesitate să se uite chiorâş la cel care restrânge Biserica la cei credincioşi. Cele două concepții nu pot fi combinate, ci una o elimină pe cealaltă. Într-una din ele, Biserica este *Corpus Christi*, Trupul lui Hristos, care constă din norodul credincios şi numai din ei; în cealaltă concepție, Biserica este *Corpus Christianum*, colectivul unei societăți „încreştinate". După cum vom vedea, s-au făcut încercări de combinare a celor două concepții, dar fără vreo reuşită.

Luther era tras în țepele dilemei. Şi nu numai el, ci toți ceilalți Reformatori erau sfâşiați între cele două alternative. Fiecare din ei s-a oprit asupra unei alegeri care trebuia făcută între cele două. Fiecare din ei a încercat să evite o alegere clară. Fiecare a încercat o echilibristică între cele două.

Dar chiar această echilibristică a fost ocazia nemijlocită pentru exodul celor care au ajuns să fie denumiți „Copiii vitregi" ai Reformei şi tratați ca atare. Când Reformatorii au dat dovada faptului că nu se gândeau să lase „Creştinătatea", adică Biserica alcătuită din întreaga societate, atunci a avut loc exodul. Cei care au părăsit-o, au fost convinşi de faptul că „Creştinătatea" este un mit, considerând că Biserica lui Hristos constă din indivizii credincioşi din cadrul unei societăți, şi numai din ei. Plecarea lor a făcut doar ca Reformatorii să-şi intensifice eforturile pentru a furniza o apologie în favoarea Bisericii inclusiviste. Şi Reformatorii înşişi au devenit tot mai

ostili celor care plecaseră. Deci, iată-ne în iureşul bătăliei „Celui de-al doilea front”.[e]

Am vorbit despre un exod. Garantăm că acesta este termenul corect. Cei care făceau parte din „Cel de-al doilea front” făcuseră într-adevăr parte din turma care se raliase la cauza Reformei; în acest sens, „Copiii vitregi” erau progeniturile din 1517. Dar ei i-au abandonat pe Reformatori din cauza unei condiţionări mai timpurii; în acest sens, *nu* erau progeniturile din 1517. „Cel de-al doilea front” a izvorât dintr-un exod de oameni care veniseră spre Reformă deja condiţionaţi, şi această condiţionare a făcut să fie predictibil faptul că în ea nu se vor simţi permanent în largul lor şi că, din acest motiv, se vor îndepărta din nou de ea.

Faptul că aşa stau lucrurile ni-l înfăţişează însuşi Luther. El a scris: „În timpurile noastre, doctrina Evangheliei, restabilită şi curăţată, i-a atras la sine şi i-a câştigat pe mulţi dintre aceia care în vremurile timpurii fuseseră subjugaţi de tirania Antihristului, adică Papa. Cu toate acestea, ei au plecat mai departe ca *Wiedertäufer, Sacramentschwärmer und andere*

[e] Odată cu exodul „Copiilor vitregi” viziunea Reformatorilor a devenit mai puţin ambiguă decât fusese. Întrucât „Copiii vitregi” insistau asupra faptului că ei acceptau numai o Biserică bazată pe credinţă personală, şi deoarece ei încercau să obţină acest fel de Biserică, Reformatorilor le rămăsese cealaltă alternativă, Biserica aceea care-i cuprinde pe toţi care trăiesc într-o localitate dată. Despre toţi Reformatorii timpurii trebuie spus, prin urmare, că au avut o perioadă timpurie şi una târzie. Mulţi cercetători şi-au dat seama de lucrul acesta. El l-a făcut pe Alfred Farner, de pildă, să spună despre Zwingli, în a sa *Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli* că „Seit de Jahre 1526 beginnen bei Zwingli weltliches und geistliches Gebiet ineinanderzugehen.” Acesta era rezultatul logic al alunecării lui Zwingli spre Biserica inclusivistă. La sfârşitul carierei sale, revenise de unde plecase, declarând „urbem Christianam nihil quam Ecclesiam Christianam esse.” Un alt cercetător, Hundeshagen, descoperise în urmă cu un secol deja că „Zwingli kenne da prinzip der Gewissenfreiheit nur in den ersten Jahren seines reformatorischen Wirkens.” O alunecare similară spre dreapta poate fi observată la restul Reformatorilor primei decade.

Rottengeister... căci ei nu erau de-ai noştri, deşi pentru un timp au umblat cu noi.”[1]

În această mărturie lăsată de mâna lui Luther citim următoarele trei lucruri: (1) cei care fuseseră subjugaţi de tirania papală se alăturaseră mişcării sale (prin urmare, erau deja înstrăinaţi de orânduirea medievală); (2) aceştia nu au rămas cu el, văzând că nu se puteau omogeniza cu el şi ideile sale; (3) că au ajuns să fie denumiţi Wiedertaufer etc. Volumul de faţă este, pe larg, o exegetare a acestei afirmaţii lapidare făcute de Luther. Numele ne-elogioase pe care le foloseşte nu sunt altceva decât sinonime pentru „ ‚Copiii vitregi’ ai Reformatorilor.”

Acum, că am afirmat natura dilemei Reformatorilor, putem prea bine întreba cum de-au ajuns într-o situaţie atât de incomodă? Cum de-au ajuns să fie sfâşiaţi între aceste două alternative, aceste două concepţii ireductibile privitoare la delimitarea Bisericii? De ce era atât de dureros de greu să aleagă între aceste două posibilităţi? De unde apăruse această problemă care secătuia o parte majoră din urmaşii Reformatorilor?

Dilema provenea din faptul că Reformatorii erau sfâşiaţi între două loialităţi. Pe de-o parte, era loialitatea faţă de Scripturile Noului Testament, care nu cunoştea altă Biserică decât aceea a credincioşilor, o Biserică bazată pe credinţa personală. Pe de altă parte, exista loialitatea faţă de ceea ce olandezii denumesc *het historisch gewordene* (ceea ce s-a întâmplat în decursul vremii), în care Biserica fusese construită astfel încât să-i includă pe toţi aceia dintr-o localitate dată. Numai repudiind istoria, douăsprezece secole din ea, se poate scăpa din această dilemă – desigur, numai dacă nu eşti gata să repudiezi Noul Testament. Nici Reformatorii, nici „Copiii vitregi” nu au fost dispuşi să accepte această ultimă scăpare. Deci, exista cealaltă scăpare, repudierea lui *het historisch gewordene.* A o respinge era un pas radical, prea radical, cu

excepția oamenilor radicali, care s-au înscris pe acest drum de ieşire şi au ajuns să rămână singuri, în calitate de „Copiii vitregi”.

După cum am spus deja, în relațiile cu „Copiii vitregi” au fost azvârliți o mulțime de termeni de ocară. Deşi aceşti termeni erau folosiți din duşmănie, fiecare dintre ei se focalizează pe o fază din marele război, războiul delimitării Bisericii. Fiecare dintre aceste cuvinte defăimătoare indică un aspect al bătăliei care a izbucnit pe „Al doilea front”. În acest studiu vom lua unii dintre cei mai des-întâlniți termeni de ocară, îi vom examina cu destulă atenție, câte unul în fiecare capitol. Aceste studii, împreună, vor schița, sperăm noi, cadrul general al bătăliei de pe Cel de-al doilea front.

Înainte de-a plonja în subiect, am dori să subliniem că el nici nu a fost şi nici nu este o chestiune pur academică. „Copiii vitregi” nu erau teologi speculativi, dornici de a câştiga o dispută; ei erau oameni profund religioşi, iar chestiunea avea o dimensiune categoric existențială pentru ei. Vom descoperi că şi pentru noi chestiunea este departe de a fi o biată ceartă între călugări.

1 Donatisten!

„Împărăția Mea nu este din lumea aceasta…” Ioan 18:36

Unul dintre termenii de ocară folosiți ca etichetă incriminatoare a „Celui de-al doilea front” era „donatişti”. În surse apare şi forma „neo-donatişti”. Acest termen de ocară era folosit cu larghețe şi frecvent.

Acest nume duce direct la esența chestiunii, şi acesta este unul dintre motivele pentru care-l analizăm primul.

Pentru a înțelege de ce „Copiii vitregi” erau denumiți „donatişti” sau „neo-donatişti”, trebuie să ne întoarcem în secolul al IV-lea, veacul în care trăiseră donatiştii originali. Donatismul original este pomenit de-obicei ca „Răzvrătirea donatistă”. Pentru a înțelege o răzvrătire trebuie să cunoaştem lucrul împotriva căruia este îndreptată răzvrătirea. Donatismul era o reacție. Pentru a înțelege această reacție, va trebui să cunoaştem lucrul împotriva căruia era îndreptată reacția.

Pentru a aduna laolaltă toate acestea ne va lua într-adevăr ceva timp şi efort, dar va fi timp petrecut cu câştig, căci scena pe care se juca acel conflict de veac XVI fusese montat în secolul al IV-lea, după cum au văzut cu mare claritate observatori informați din vremurile Reformei. Va trebui să parcurgem foarte rapid istoria primelor patru veacuri ale erei creştine pentru a înțelege ce fusese donatismul original şi de ce „Copiii vitregi” erau denumiți neo-donatişti.

Trebuie să începem prin a sublinia că o dată cu lansarea viziunii Noului Testament era pusă în discuție o idee nouă; lumii i se prezenta un concept nou şi foarte revoluționar de societate, anume acela că oamenii se pot înțelege în pace în piață, chiar dacă nu se închină în acelaşi sanctuar. Noul Testament concepe societatea umană ca un lucru compozit,

compus din facțiuni. El vorbeşte despre unii care se vor slăvi în chiar aceeaşi Cruce care pe alții-i va face să se poticnească. El anticipează faptul că unii se vor lăuda chiar cu elementul de care alții se ruşinează. Şi el presupune că o asemenea diversitate pe planul religiei nu implică în mod sincer o cacofonie. El spune că, chiar dacă oamenii diferă în mod fundamental şi radical în privința sanctuarului, nu este obligatoriu să se ciocnească în piață.

Aceasta este una dintre cele mai îndrăznețe inovații neo-testamentare, lucru care nu va scăpa celui meditativ, când baleiază textul. În această perspectivă nouă se sugerează clar că în inima încă neregenerată a omului există resurse, datorate vestigiilor stării de inocență originală anterioară Căderii, resurse adecvate pentru afaceri de stat, loialități adecvate pentru sfera politică şi, mai presus de ele, loialități care rezultă din Noul Testament: „Dați dar Cezarului ce este al Cezarului, şi lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu!”

În viziunea Noului Testament, ceea ce astăzi denumim stat şi ceea ce acum denumim Biserică sunt agenții care țin de loialități distinctive. Statul revendică o supunere pe care toți oamenii i-o pot acorda, indiferent de orientarea lor religioasă; Biserica revendică o supunere pe care i-o poate acorda numai acel care crede în Hristos. Statul are o sabie cu care poate constrânge oamenii, dacă este nevoie; şi Biserica are o sabie, dar una care nu pătrunde mai adânc decât țesutul înduplecării morale.

Noul Testament nu vede vreo problemă în desfăşurarea acestei diviziuni a muncii, atât timp cât ambele părți joacă în registrul menit lor; el prevede apariția necazurilor numai atunci când oricare dintre cele două îşi părăseşte zona, ca atunci când, în Fapte 4:18, bărbați în uniforma Statului spun oamenilor dacă să predice şi ce să predice. Viziunea Noului Testament sugerează că atât timp cât Biserica şi Statul plivesc buruienile, fiecare în curtea sa, va exista un *modus vivendi* tolerabil.

Cititorul nu trebuie să scape din vedere faptul că această concepție era o noutate, atât de nouă încât era chiar revoluționară. Lumea nu mai văzuse înainte aşa ceva. Pentru toată societatea pre-creştină exista *sacralul*. Prin termenul „sacral", pe care-l vom folosi frecvent, şi pe care vom ruga cititorul să şi-l imprime în minte, definim „legat laolaltă printr-o loialitate religioasă comună." Iar prin societate sacrală denumim o societate ținută laolaltă de către o religie față de care sunt angajați toți membrii acelei societăți.

Societatea Babilonului antic, de exemplu, era o societate sacrală; de la toți babilonienii se aştepta închinare înaintea unuia şi aceluiaşi obiect (conform Daniel 3); societatea lor era pre-creştină. Societatea din Efes era sacrală; de la toți efesenii se aştepta să se alăture scandării „Mare este Diana efesenilor!" Societatea efeseană era pre-creştină. În zilele noastre, societatea amerindienilor Navajo din sud-vestul SUA este sacrală; se aşteaptă ca toți membrii săi să ia parte la ritualuri; şi ei formează o societate pre-creştină.

Conform acestei construcții ideatice, şi Vechiul Testament era pre-creştin; în sens cronologic oricum era aşa. Fiecare membru al societății Vechiului Testament era considerat a fi în aceeaşi categorie religioasă ca toți ceilalți membri. Aceasta face ca societatea Vechiului Testament să fie sacrală şi pre-creştină. Ea era o societate monolitică, nu una compozită. Nu accepta diversitatea, opiniile *pro* sau *contra*.

Dacă ni se permite aici să aruncăm o privire în viitor, după toate probabilitățile, n-ar fi putut exista niciodată un Al doilea front, dacă Reformatorii ar fi fost conştienți de calitatea pre-creştină a Vechiului Testament în această chestiune. Refuzul Reformatorilor de admite că, într-adevăr, în relațiile dintre cele două Testamente există această perspectivă, precum şi refuzul lor de a recunoaşte că în acest punct unul dintre ele l-a făcut pe celălalt să fie învechit este ceea ce a determinat exodul „Copiilor vitregi". Dar vom reveni la aceasta mai târziu.

Tocmai pentru că evreii din timpul Domnului Isus erau pre-creştini şi, prin urmare, sacralişti, chestiunea „dacă este legiuit să plătim tribut Cezarului" părea să fie o problemă insolubilă. Cum poate fi un om loial comunității politice plătindu-şi taxele, se întrebau ei, fără ca prin aceasta să fie neloial comunității religioase, Biserica. Ei, sacralişti cum erau, nu cunoşteau răspunsul la această întrebare. Îi vexa de fiecare dată când nimereau în încâlceala ei. Şi din acest motiv L-au şi confruntat pe Învățător cu ea, ca şi El să fie stânjenit de ea şi înghesuit fără scăpare într-un colț. Cât de mare trebuie să le fi fost surpriza văzând uşurința cu care Isus, acționând pe baza noii percepții pe care venise pentru a o aduce, a trecut liniştit prin dilemă răspunzând „Dați dar Cezarului ce este al Cezarului, şi lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu!" În acest mod de gândire, nu exista nici umbră de dilemă.

După cum cititorul atent trebuie să fi observat, multe lucruri sunt implicate în această inovație din Noul Testament. În ele se sugerează că Statul este o instituție seculară, secular în sensul său etimologic, adică aparținând acestui secol, veac, eră. Dumnezeu Însuşi a menit ca Statul să reglementeze pe cât de bine posibil şi cu resursele aflate la dispoziția sa, cu percepțiile pe care le are, lucrurile acestui veac. Se sugerează în viziunea Noului Testament faptul că Statul, fiind el însuşi o creație a harului comun al lui Dumnezeu, lucrează cu resursele pe care harul nerăscumpărător i le pune la dispoziție.[a]

---

[a] Statul, pe care Apostolul Pavel nu ezită să-l denumească „slujitorul lui Dumnezeu" (Romani 13) şi pentru care-şi încurajează discipolii nu numai să se roage, ci chiar să se roage „înainte de toate" (I Timotei 2), nu derivă din acțiunile răscumpărătoare ale lui Dumnezeu, ci din dorința Sa de *a conserva*. Emil Brunner, care a prezentat această chestiune foarte util în *Die Christusbotschaft und der Staat*, formulează în felul următor: „Wir haben es hier zweifellos nicht mit einer Ordnung der Erlosung, sondern der Erhaltung, nicht der erlosenden, sondern der erhaltenden, der allgemeinen Gnade zu tun – die darum allgemein heisst, weil sie gerade wie Regen und Sonnenschein allen Menschen, auch denen, die nichts von Jesus Christus oder besonderen Gnade wissen, zukommt."

În viziunea Noului Testament este implicat faptul că creştinismul nu este creator de cultură, ci el influenţează cultura. Oriunde se predică Evanghelia, societatea umană devine compozită. Astfel încât, întrucât cultura este numele dat întregii moşteniri spirituale a unui întreg popor, nu poate exista niciodată un lucru de genul „cultură creştină”. Pot exista doar culturi în care influenţa creştinismului este mai vizibilă sau mai puţin vizibilă. Viziunea Noului Testament nu asmute o „cultură creştină” împotriva uneia necreştine, mai degrabă introduce un ferment în orice cultură existentă în care se insinuează, un ferment prin care este afectată cultura deja existentă. Ideologia Noului Testament nu încearcă să sterilizeze culturaliceşte pe cel care încă nu crede, ea este satisfăcută să adauge vocea creştinilor la ansamblul cultural.

Din nou, dacă ni se permite să o luăm înainte un pic, am atrage atenţia asupra faptului că conceptul de libertate şi democraţie a fost elaborat în acele regiuni – şi, am îndrăzni să spunem, numai în acele regiuni – unde oamenii au trudit din greu pentru implementarea viziunii Noului Testament în compozitismul societal. Acest lucru, mai mult decât oricare altul, este cel care ne-a dat o societate umană care are înzidită în sine Opţiunea. Societatea pre-creştină nu avea opţiuni, după cum şi societatea post-creştină va fi o societate fără opţiuni. Ideea neo-testamentară de compozitism societal este singura alternativă viabilă la ideologiile batjocoritoare care au dat naştere statelor moderne totalitare, unde opţiunile nu numai că nu există, ci sunt chiar interzise.[b]

[b] Una dintre cele mai mici, dar şi cele mai importante cărţi ale lui John Dewey, are foarte ne-americanul titlu: „A Common Faith”. În argumentarea sa, Dewey afirmă (foarte corect), faptul că creştinismul istoric este dedicat distincţiei dintre oi şi capre. Şi el mai susţine (foarte eronat) că această diferenţiere trebuie cumva înlăturată dacă este ca idealul democratic american să se realizeze. Cu toate acestea, este adevărat exact opusul idealului democratic despre care vorbeşte el solicită diversitate, nu identitate. Se poate argumenta, şi chiar corect, faptul că însuşi idealul american de democraţie despre care vorbeşte omul este rodul direct al

Manifestarea exterioară a tiparelor de gândire sacraliste ale societăţii romane sunt acelea care au ocazionat persecuţiile la care au fost expuşi creştinii din perioada timpurie a Bisericii. Statul roman avea obiectul său de închinare desemnat oficial, şi de la fiecare roman se aştepta să-i aducă închinare. Este semnificativ că creştinii din perioada timpurie a Bisericii nu au lansat o cruciadă pentru a elimina acest obiect, pentru a pune în locul său un Obiect nou şi mai bun, Dumnezeul Scripturilor. Biserica primară nu şi-a propus să înlăture obiectul care stătuse în piaţă până atunci pentru a-şi pune în loc Obiectul său. Ea a fost mulţumită să se închine Dumnezeului creştin într-un loc separat de stradă şi să ignore obiectul care stătea într-un loc al nimănui, fiind atentă ca nimeni să nu se poată plânge că închinându-se într-un sanctuar esoteric creştinii se retrăgeau din afacerile vieţii romane.

Aici trebuie spus, şi chiar accentuat puternic, că viziunea neo-testamentară despre compozitismul societal nu a dus la o atitudine de semeţie, de distanţare faţă de lucrurile cotidiene. Punctăm aici acest lucru pentru că este un concept străin faptul că cei care iau în serios Noul Testament trebuie la un moment dat să devină indiferenţi faţă de chestiunile vieţii publice. Distanţarea caracteristică sectelor medievale şi moderne, o distanţare împotriva căreia oamenii adesea s-au plâns, şi nu fără motiv, nu era o caracteristică a creştinilor timpurii. Creştinismul semeţ apare mai târziu, şi chiar şi atunci apare doar ca o reacţie. Nu, creştinismul timpuriu nu era distanţat, ci era profund implicat în treburile societăţii. Depoziţia *Epistolei către Diognet* este de-ajuns, se pare, pentru

percepţiei creştinismului istoric la care se referă el, percepţia de care vrea el să scape. Chiar această percepţie a dat lumii ideea unei societăţi cu opţiuni. Ce propune Dewey este să omorâm găina care face ouă de aur. Dacă va veni vreodată timpul în care americanii vor avea „o credinţă religioasă comună”, America, aşa cum o cunoaştem noi astăzi, nu va mai fi. În locul său se va ridica o societate monolitică lipsită de opţiuni, de genul celei pe care astăzi o denumim totalitarism.

a sublinia aceasta. Acest produs literar care, după savanţi datează de la sfârşitul secolului al II-lea, trasează o paralelă între suflet şi trup, pe de-o parte, şi creştini şi societate pe de altă parte. „Sufletul sălăşluieşte în trup, dar nu este al trupului, iar creştinul trăieşte în lume, fără a fi al lumii.” Apoi continuă şi zice:

> Creştinii nu sunt distincți de restul oamenilor prin țară, limbă sau obiceiuri. Pentru că ei nici nu trăiesc undeva în cetăți deosebite numai de-ale lor, nici nu întrebuințează o limbă diferită, nici nu practică un mod de viață vizibil. ...Ci locuind în cetăți eleniste şi barbare, după cum este sortit fiecăruia, şi urmând obiceiurile țării în îmbrăcăminte şi hrană, conduita pe care o au e minunată şi, mărturisim, e dincolo de crezare. Ei locuiesc în propria lor patrie, dar numai ca venetici; ei iau parte la toate ca cetățeni, şi suferă ca străini. Fiecare țară străină este pentru ei o patrie şi fiecare patrie o țară străină... Ei trăiesc pe Pământ, dar cetățenia lor este în Ceruri. [1]

Se poate spune că creştinismul a luat în serios ideea Domnului Isus despre „în lume, dar nu ai lumii”. Acel creştinism ştia că era voia învăţătorului ca ei să fie „sarea Pământului”, o formulă care vorbeşte despre diferența profundă care merge mână-n mână cu integrarea apropiată. Creştinii din perioada timpurie ştiau că ei erau părtaşi ai unei ungeri, o tranzacție prin care, pe de-o parte, erau puşi în contrast cu lumea, iar pe de cealaltă parte, erau puşi în contextul său. Ei ştiau că trebuie să „caute pacea” (fapt al cărui înțeles fundamental este *apropierea*, *strângerea relațiilor*) şi sfințirea (al cărui înțeles esențial este *separarea*) dacă voiau să-L vadă pe Dumnezeu.*

Toate acestea fiind spuse, creştinismul acționa pe baza percepției că Domnul Isus venise să creeze „un popor în cadrul unui popor”; ei îşi dădeau seama că printr-un act de credință

---

[*] N.tr.: vezi *Epistola către Evrei*, 12:14.

devin oamenii fii ai lui Dumnezeu, având o filiație care pur şi simplu nu este identică cu cea provenită din naştere. Creştinismul primar ştia că deşi Dumnezeu este Mântuitorul „tuturor oamenilor”, El este Mântuitorul „mai ales” al celor credincioşi.[*] Lumea creştinismului timpuriu era populată de oameni care mărturiseau şi de oameni cărora li se mărturisea. Prin urmare, era alcătuită dintr-o societate compozită, nu dintr-una monolitică.

Una dintre rostirile lui Isus care au pricinuit greutăți generațiilor de mai târziu, dacă nu stânjeneală, dar care nu au pricinuit creştinilor timpurii nici un fel de greutate, şi anume dictonul Său: „Să nu credeți că am venit s-aduc pacea pe Pământ;.... Căci am venit să despart pe fiu de tatăl său, pe fiică de mama sa.... Şi omul va avea de vrăjmaşi chiar pe cei din casa lui.”[**] Pentru Biserica timpurie aceasta era doar o afirmație, întrucâtva hiperbolică, care spunea că Domnul Isus venise să aducă pe scenă un nou concept de societate, ducându-l până în sânul familiei. Dacă compozitismul societal poate să se întâmple, şi chiar se întâmplă, chiar la acest nivel, atunci cum va fi în spațiul larg din afara zidurilor casei?

Acest concept era uimitor prin noutatea sa. Societatea romană era sacrală şi necompozită, iar sacaralismul său ajunsese să se exprime peste tot. De exemplu, în instituția denumită *idolothyta*, adică punerea cărnii înaintea obiectului de închinare (zeul): acest obicei se dezvoltase până la asemenea dimensiuni încât practic toată carnea vândută de măcelari era carne pentru punerea sa înaintea zeului, şi era pecetluită cu ştampila zeului căruia i se adusese închinarea. Este un fapt interesant, şi nu lipsit de semnificație, că din câte ştim, creştinismul nu a contemplat posibilitatea de a ştampila carnea vândută public cu o altă pecete, pecetea Obiectului de închinare al creştinilor; se pare că n-au mişcat un deget pentru a avea

---

[*] N.tr.: vezi *Epistola întâi a lui Pavel către Timotei*, 4:10

[**] N.tr. *Evanghelia după Matei*, 10:34-36.

vreun simbol creştin, măcar conturul unui peşte, pus în locul peceţii obişnuite. Se pare că ei au acţionat pe baza presupunerii că un semn religios pe o bucată de carne este o anomalie în orice caz, una pe care creştinul va face bine s-o ignore pur şi simplu. Au trecut cu nonşalanţă peste chestiune, cu o atitudine de genul „Mâncaţi orice şi tot ce se vinde la măcelărie, fără să vă pese de întrebări." Singura problemă morală ridicată de *idolothyta* era dacă se conforma atitudinii creştine să calci în picioare sensibilităţile unui frate mai slab, în urechile căruia, când se afla în măcelărie, încă mai sunau aievea imnurile religioase cântate în templele zeilor.

Societatea romană, îndemnată de concepţia sacralistă a lucrurilor, oprima creştinii, în special atunci când Roma era cuprinsă de griji politice. Ei puneau necazurile politice pe seama faptului că tiparele religioase ale uniformităţii fuseseră zguduite. Religia Romei era una de genul *do ut des* (Îţi dau ca să-mi dai), şi fiecare adversitate era interpretată a fi o încruntare a Obiectului închinării pentru pierderea patronajului său, pierdere în favoarea creştinilor. Dacă Tibrul se revărsa peste maluri, sau Nilul nu se revărsa, creştinii erau cei învinuiţi pentru acest gest manifest de dezaprobare divină. Şi atunci se auzea strigătul „La fiare cu ei!" La fel în cazul în care Pământul se mişca sau cerul se oprea.

Între timp, cauza creştină înainta în salturi. Într-un timp incredibil de scurt, creştinismul s-a insinuat în fiecare nivel al societăţii romane, prin tot Imperiul şi dincolo de el. El mărşăluia triumfător până spre marginile Pământului. Atât de mult a fost atribuită această creştere remarcabilă efectelor martirajelor, atât de mult s-a spus „sângele martirilor a fost sămânţa Bisericii", încât a fost eclipsat faptul că această creştere fenomenală se datora, esenţialmente, tehnicilor întrebuinţate, tehnicile prescrise de conceptul Noului Testament de compozitism cultural. Într-un fel pe care cei care studiază dinamica socială vor înţelege pe dată, Biserica era în

continuă creştere. În definitiv, oamenii-şi schimbă părerea în principal în contacte în care „se iau în coarne", şi creştinii erau veşnici angajaţi în asemenea discuţii cu asociaţii lor care încă nu credeau. Pe la mijlocul celui de-al II-lea secol se spunea, aşa cum a zis Iustin în competiţia cu Trifo iudeul, că „Nu există nici o rasă de oameni pe Pământ printre care să nu poată fi găsiţi convertiţi la credinţa creştină.". La sfârşitul acelui secol Tertulian putea spune, fără teama de a fi contrazis, „Am apărut numai de ieri şi deja umplem toate instituţiile voastre, oraşele voastre, cetăţile împrejmuite de ziduri, fortăreţele voastre..., Senatul şi Forumul vostru." Viziunea Noului Testament aducea dividende grase.

Între timp, Imperiul încetase să mai prospere. După cum am mai spus, aceasta se datora dezaprobării divine la vederea unui sacralism în plin proces de erodare. Creştinii ridicau o problemă nouă şi stranie. Roma se învăţase cumva şi întrucâtva să trăiască cu evreii, deşi aceştia erau excepţia vizibilă de la tiparul sacralist. Adevărat, din când în când, Roma îi persecuta pe aceşti disidenţi de la tiparul sacralist, ca atunci când Claudius a poruncit tuturor evreilor să părăsească Roma (Fapte 18:2); dar probabil că aceste acţiuni aveau natură economică, mai degrabă decât religioasă. Dar evreii nu făcuseră niciodată parte din societatea sacrală romană. În sensul acesta, creştinii erau diferiţi. Ei erau apostaţi, şi deci lucrurile stăteau altfel. Putem spune în treacăt, şi vom reveni la aceasta mai târziu, că sistemele sacrale au o raţiune pentru a trata cu apostaţii într-un mod foarte sever.

Într-unul din momentele de nebunie, într-o tentativă disperată de a recuceri consensul religios (care, se susţinea, dăduse Romei veacul de aur care, vai, acum trecuse) imperatorul Decius a inventat următoarea uneltire: fiecărui proprietar de casă i s-au dat instrucţiuni să-şi procure un Certificat care atesta loialitatea faţă de conduita religioasă străveche a închinării la obiect şi participarea recentă la o

asemenea închinare. În Declarație se spunea așa: „Eu, prenume-nume, întotdeauna am sacrificat zeilor şi acum în prezența ta, în conformitate cu ordinul, am adus sacrificii şi libații, am gustat din victima sacrificială şi cer ca tu, notar public, să certifici aceasta."[2] Apoi, la un control din casă-n casă, au fost reperați contravenienții. Dacă un om nu era capabil să prezinte Certificatul, era dovada *prima facie* de infidelitate față de „obiectul închinării", infidelitate pasibilă de pedeapsa cu moartea. În felul acesta, Decius nu numai că spera să injecteze un pic de viață în religiozitatea muribundă a Imperiului, aducând din nou gloatele în temple, dar mai şi localiza creştinii. Preocuparea sa nu era atât de mult religioasă, cât una pe care astăzi am denumi-o politică. Este bine să reținem aceasta, căci vom veni adesea în contact cu ea în acest studiu.

Întrucât întotdeauna există pericolul ca inovațiile creştine să fie pierdute din nou, întrucât întotdeauna există pericolul unui atavism al spiritului, o revărsare prin care lucrurilor li se îngăduie să revină la o situație presupus părăsită, era cât se poate de natural ca oamenii să înceapă să se joace cu posibilitatea de a de descotorosi de obiectul închinării ancestrale, pentru a-l înlocui cu Obiectul creştinilor şi a transforma religia lui Isus într-un substitut pentru liantul care se eroda. Cu un cuvânt, sculptau un „sacralism creştin" (şi am încadrat această sintagmă în ghilimele pentru a indica faptul că pentru noi combinarea substantivului cu acest adjectiv este o anomalie) care să înlocuiască mai vechiul sacralism care se risipea. Se pare că unul dintre primii, dacă nu chiar primul, care s-a jucat cu posibilitatea de a avea într-o zi un „sacralism creştin", a fost Meliton, episcop de Sardes care, în anul 175 a declarat la urechea Imperatorului că un aranjament de genul *do ut des* cu Dumnezeul creştinilor ar putea fi un lucru bun, văzând că doar atunci când creştinismul este protejat ...continuă Imperiul să-şi păstreze mărimea şi splendoarea."

Încă din anul 250 Origen făcea aluzie, pe larg, la faptul că „dacă acum întregul Imperiu roman s-ar uni în adorarea adevăratului Dumnezeu, atunci Domnul Însuşi ar lupta pentru ei, iar Imperiul ar sta nemişcat [referința este preluată din Exod 14:14], şi după aceea ar măcelări mai mulți duşmani decât Moise în zilele sale."[3] Aceasta este o aluzie străvezie în direcția „sacralismului creştin", sugestia că ar fi de dorit să fie re-definită Biserica lui Hristos pentru a o face o societate care să-i includă pe toți aceia dintr-o localitate dată, mai degrabă decât ceea ce fusese până atunci, o părtăşie de credincioşi.

Pe de altă parte, au existat şi bărbați care, la fel ca Tertullian, de exemplu, şi-au încordat toate puterile împotriva acestei eventualități. Remarca atribuită uneori lui „Quid est imperatori cum ecclesia?" (Ce are împăratul de-a face cu Biserica?) este strigătul unui om care, grijuliu ca în viziunea creştină autentică Biserica şi Statul să se afle pe planuri diferite, se simte incomod în fața perspectivei de a lăsa ca una dintre ele să se confunde cu cealaltă.

Lucrul de care se temea Tertullian s-a întâmplat în „Era lui Constantin", care a fost adusă pe scenă de „convertirea" împăratului. Despre acest eveniment s-a scris mult şi rămâne să se mai scrie mult. Un lucru pare a fi evident: ca şi înainte de el, în cazul lui Decius, problema la care Constantin căuta o soluție era politică, mai degrabă decât religioasă. Faptele sunt acelea că împăratul Constantin era un om de stat îngrijorat, şi avea şi motive să fie aşa: Imperiul pe care-l moştenise se prăbuşea. Asta-i dăruia nopți albe: cum putea birui problema? Cum să legi din nou domeniile lăbărțate? Cum să redobândeşti stabilitatea străveche şi coeziunea internă? Atunci a avut parte de mult-lăudata „viziune" a unei cruci în nori, cu cuvintele „In hoc signo vinces" (În acest semn vei învinge). Iată soluția: transformă religia lui Isus în religia Imperiului şi apoi aşteaptă de la ea să câştige consensul pe care el, sacralist cum era, simțea că trebuie să-l aibă.

Vrem să spunem în treacăt (căci vom reveni la această chestiune mai târziu în studiul nostru) că aceasta însemna să citeşti în „Cruce" o semnificație nouă şi totalmente ciudată. Asta să fie Crucea lui Hristos, un lucru prin care se realizează ambițiile împăraților? O şmecherie prin care se duc la victorie aspirațiile politice ale unui conducător însetat de putere? Cu siguranță că împăratul pricepuse foarte puțin, sau chiar nimic din ideile expuse în Crucea lui Hristos! Nu suntem siliți să acceptăm cuvintele scriitorului care vorbeşte despre Constantin ca despre „egoistul ucigaş care poseda marele merit al conceperii creştinismului ca putere lumească şi care a acționat pe baza acestei percepții noi. Ne putem imagina cu uşurință bucuria creştinilor că în sfârşit obținuseră o garanție fermă împotriva persecuțiilor, dar nu suntem obligați să o împărtăşim." Dar nici nu mai putem digera sutele de pagini de laudă extravagantă îngrămădite la picioarele lui Constantinus Magnus de biograful său, Eusebiu de Cezareea! Căci este şi rămâne un fapt acela că „creştinismul se înstrăinează de esența sa atunci când este transformat în lege pentru cei care au fost doar născuți, şi nu născuți-din-nou." Cu toate acestea, asta e ceea ce a făcut schimbarea constantiniană.

Se pare că am putea scrie volume despre monograma despre care se spune că ar fi inventată de Constantin, şi care şi-a croit cale în aproape fiecare biserică creştină, monograma care arată ca o literă *p* cu un X pe trunchi (*X*-ul reprezentând prima literă a termenului grecesc Christos, iar *p* fiind a doua sa literă) şi care a fost plasată pe *scuturile soldaților* lui Constantin; împăratul „convertit" nu pare să fi fost interesat să o pună la dispoziția unor bărbați care nu poartă uniformă.

În schimbarea constantiniană a fost dezlănțuită o tendință care se dezvolta deja de un timp. A avut loc o schimbare radicală de roluri. Religia creştină urma să se bucure de-acum de beneficiile, dacă pot fi numite beneficii, de care se bucurase până atunci credința etnică. Iar greutățile care în

timpurile trecute cădeau pe creştini urmau de-acum să fie sorțul de care aveau parte cei care zăboveau în sanctuarele lor străvechi – şi pentru acelaşi motiv: reprezentau o amenințare pentru ordinea sacrală. Până la sfârşitul secolului al IV-lea, cele mai simple ofrande votive aduse înaintea obiectului de închinare de până atunci, chiar şi în capele din casă, îi făceau pe aducătorii lor să fie supuşi unei pedepse crunte. Adunările sub auspiciile credinței care acum era proscrisă erau strict interzise. Îndoctrinarea în trăsăturile credinței străvechi era strict interzisă. Persoanelor încă nebotezate li se cerea să frecventeze clase de catechism ca pregătire pentru botez; toți aceia care, după absolvire, refuzau să se prezinte spre botez, sau care după botez cădeau din nou în vechile obiceiuri, erau supuşi pedepsei ultime.[4]

Acesta este momentul în care a apărut donatismul. Acesta era, în esență, un protest împotriva noului sacralism. Fundamental, era o răzvrătire împotriva schimbării constantiniene. Tensiunile care se dezvoltaseră între donatiştii din Africa de Nord şi catolici erau, după cum spune profesorul Frend, „nu cele de doctrină şi filosofie; era chestiunea naturii Bisericii ca societate, şi relația sa cu lumea, mai degrabă decât convingeri distinctive, care formau esența controversei dintre catolici şi donatişti."

Pastorii donatişti obişnuiau să spună turmelor lor că nimic esențial nu se schimbase acum că Imperiul îmbrățişase creştinismul; singura diferență era, spuneau ei, că în timp ce în vremurile trecute diavolul folosise forța, acum lucra din interior, şi avea aliați. Pentru adevăratul credincios, rezultatul era acelaşi, adică persecuții pentru adevăratul urmaş al lui Hristos. Episcopul donatist Petilian a refuzat să admită vreo distincție între persecuțiile comise de un guvern păgân şi cele pe care acum turma sa le suferea din partea unui regim care acum se pretindea creştin. Numărul credincioşilor nu se schimbase; numai buruienile deveniseră mai multe. Pastorii

donatişti spuneau că „ogorul Domnului continuă numai în Africa.” Ei îi considerau pe clericii care promovau schimbarea ca fiind „preoţi răi care lucrau mână-n mână cu împăraţii Pământului, oameni care, prin conduita lor, arată că n-au alt împărat decât pe Cezarul.” Donatiştii continuau să creadă că Biserica lui Hristos este „un trup micuţ, înconjurat de o masă de oameni ne-născuţi din nou.” Ei insistau asupra faptului că independenţa Bisericii vizavi de împărat şi de oficialii săi trebuia „păstrată cu orice preţ”.[5] Când au fost trimise trupele pentru a reprima rebeliunea donatistă, urmaşii lui Donatus nu au fost câtuşi de puţin surprinşi: noul regim acţiona pur şi simplu în conformitate cu caracterul său.

Acesta era, aşadar, donatismul original: o răzvrătire împotriva uzurpării produse de „sacralismul creştin” sau, după cum îl vom denumi de-acum încolo uneori, împotriva constantinianismului.[c] Acesta era, aşadar, donatismul: o încercare de a conserva conceptul Bisericii „bazate pe credinţa personală” şi de a obstrucţiona rătăcirea spre o Biserică ce „îi includea pe toţi dintr-o localitate dată.”[d] Acestea erau chiar opţiunile care stăteau înaintea Reformatorilor; nu-i de mirare că numele „neo-donatişti” a apărut pe buzele oamenilor!

Donatismul ca mişcare de secol IV a fost suprimat cu succes; dar ideile donatismului au supravieţuit. Ele au revenit

[c] Unii scriitori moderni preferă numele teodosianism, motivul fiind acela că o mare parte din legislaţie care susţinea această nouă ordine provenea de la acest împărat. (Un bun exemplu al acestei preferinţe pentru termenul *teodosianism* se poate găsi în cartea *Die Christusbotschaft und der Staat*, a lui Emil Brunner.) Întrucât ideile noului regim au ajuns să fie exprimate destul de extensiv deja în zilele lui Constantin, preferăm să urmăm şcoala de gândire care vorbeşte despre schimbarea *constantiniană*.)

[d] Nimeni nu ştia mai bine decât Augustin care era miza conflictului care izbucnise între catolici şi donatişti. El spusese: „Chestiunea dintre noi şi donatişti este întrebarea: Unde trebuie localizat Trupul? Altfel spus, ce este Biserica şi unde se găseşte ea?” (Inter nos autem et Donatistas quaestio est, ubi sit hoc corpus, id est, ubi sit Ecclesia? Vezi *Ad Catholicos Epistula* II, 2).

în valuri de disidenţă împotriva ordinii sacraliste medievale. În fraza scrisă de Dostoievski cu privire la schimbarea constantiniană există, probabil, un nucleu de adevăr corect din punctul de vedere istoric: „A apărut un compromis: Imperiul a acceptat creştinismul, iar Biserica a acceptat legea romană şi statul roman. O părticică a Bisericii s-a retras în deşert şi acolo şi-a continuat lucrarea de dinainte.” La studiul acestei răzvrătiri continue împotriva schimbării constantiniene ne-am angajat în lucrarea de faţă.

Odată cu donatismul începe o nouă varietate de erezie, o erezie care este corectă din punctul de vedere teologic. Prin urmare, în tot restul cărţii o vom denumi „erezia”.[e] Sursele aduc mărturii elocvente privitoare la corectitudinea teologică a acestei „erezii”. Aceşti „eretici”, se spunea, „au aparenţa pietăţii, şi aceasta din pricină că înaintea oamenilor ei trăiau drept, crezând în mod corect toate lucrurile privitoare la Dumnezeu, precum şi toate celelalte articole de credinţă conţinute în Crez.” Cu toate acestea, se poate arăta că exista un cuvânt în Crezul Apostolic de la rostirea căruia „ereticii” se sustrăgeau, cuvântul „catolic”, din articolul referitor la Biserică. Ei nu puteau să rostească acest cuvânt, şi nici nu voiau s-o facă. Lucrul acesta nu ne surprinde. Termenul „catolic” provine din grecescul *kata* (însemnând „conform”) şi *holos*, (însemnând „întreg”); combinaţia, deci, înseamnă „conform întregului”şi se încadrează în limbajul „sacralismului creştin”. Prin urmare, nu este surprinzător că „ereticii” îl evitau. Pentru ei Biserica nu era „conform întregului”, ci consta numai din persoanele credincioase. Mai mult, acest cuvânt avea o istorie în spate: promotorii „sacralismului creştin” văzuseră demult valoarea propagandistică pe care acest termen putea s-o

[e] Nu am dori să lăsăm impresia că nu existau grupuri disidente care susţineau idei teologice neortodoxe. Existau, după cum existau şi în zilele „Copiilor vitregi”. Fapt este că existau „eretici” şi eretici, dintre care primii îi dezavuau pe ceilalţi în termeni foarte clari.

aibă în uneltirea lor. Teodosiu dăduse porunci ca „toți oamenii peste care se întinde cârmuirea noastră să trăiască în religia care i-a fost revelată Sfântului Petru... Dăm porunci ca toți aceştia să adopte numele de ‚creştini catolici'; restul va fi potrivit proştilor şi ei vor avea de purtat ocara de a fi denumiți eretici. Ei trebuie să vină mai întâi sub mânia lui Dumnezeu şi apoi şi a noastră."[6]

Prin urmare, nu este deloc straniu că „ereticii" evitau termenul. Respingerea acestuia trebuie să fi fost foarte persistentă, căci a devenit unul dintre semnele care-i dădeau de gol pe „eretici". Este foarte instructiv faptul că „Copiii vitregi" ai Reformei, care au continuat în tradiția „ereticilor" „recitau Crezul Apostolic corect cu excepția „cuvântului". Funcționarul Curților care a consemnat pentru noi acest fapt a adăugat, în paranteză, „adică, cuvântul allgemein"; el a mai scris voluntar că acesta era „*ut solent schismatici*" (după cum au schismaticii obiceiul – iar schismatic este un sinonim pentru „eretic").[7]

Singurul lucru pe care Biserica predominantă îl avea împotriva „ereticilor" era refuzul lor de a se conforma „sacralismului creştin". Acesta era păcatul lor, singurul şi unicul lor păcat. Şi acesta, şi numai acesta era păcatul care a pus în mişcare roțile disciplinatorii ale Bisericii. (Vom reveni la aceasta mai târziu.)

Acest „donatism" nu a fost niciodată absent de pe scena medievală. În cuvintele lui Adolf von Harnack: „În cele douăsprezece secole anterioare Reformei nu se dusese niciodată lipsă de încercări de a scăpa de Biserica-stat preoțească şi de încercări de a se reinstitui structura congregațională apostolică."[8] Ce este aceasta decât un fel de a spune că în tot cursul timpurilor medievale nu a existat niciodată un moment în care constantinianismul să nu fi fost contestat? În rândurile „ereticilor" Noul Testament era onorat (vom reveni şi la această chestiune); şi oriunde Noul Testament este onorat, acolo conceptul de Biserică a lui Hristos va

continua să aducă provocări. Acolo Biserica bazată pe credința personală va provoca conceptul de Biserică atot-inclusivă.

Bătălia dintre aceste două concepte ale Bisericii era dezlănțuită de douăsprezece veacuri atunci când Luther a dus la buze trâmbița Reformei. Zgomotul luptei nu s-a redus în nici un fel. Contemporanii care se aflau în situația de a şti au consemnat că atunci erau mai mulți oameni dedicați concepțiilor „ereticilor" decât fuseseră vreodată. În multe zone populația era atât de mult de partea „ereticilor" încât execuțiile trebuiau să aibă loc noaptea sau dis-de-dimineață, din cauza fricii de răzmeriță. Uneori anunțul condamnărilor la moarte, care se vestea de veacuri, era ignorat deoarece era convenabil aşa. Uneori închisorile în care erau încarcerați „ereticii" erau luate cu asalt şi deținuții eliberați. Eforturile frenetice făcute de Biserică pentru a se menține la putere sunt dovezi suficiente în ele însele că „revizionismul" era o amenințare omniprezentă. După cum a spus un cercetător recent: „Stânga protestantă a fost moştenitoarea lumii subterane medievale. Ea avea categorii de gândire şi un vocabular care provenea din ereziile medievale târzii...un vocabular pre-existent Reformei şi care avusese parte de putere şi de impulsul inițial destul de separat de Luther."[9]

Avem toate motivele să credem că Reformatorii erau foarte conştienți de bătălia străveche. Şi cum ar putea fi altfel? Se poate spune cu siguranță că un om nu putea să-şi trăiască viața oriunde în Europa fără a veni în contact cu „ereticul". Existau inchizitori pretutindeni. Unii dintre ei erau cunoscuți pentru că dădeau flăcărilor un om aproape în fiecare zi. Cum putea un om informat să rămână neafectat de tradiția „ereticilor"?

Mai mult, avem toate motivele să credem că Reformatorii, la început, au fost favorabili unei mari părți din moştenirea „ereticilor". Ei spuneau lucruri care bucurau inimile oamenilor care fuseseră condiționați de ele. Uneori, ei spuneau

lucruri care erau zise cu siguranță pe limba vechiului protest. Pentru o vreme se părea că Reformatorii urmau să fie răspunsul la rugăciunile „ereticilor”.

Atunci când Reformatorii au început să prezinte dovezi – căci s-a ajuns şi la asta – că nu intenționau să scape de moştenirea constantiniană, unii din cei care umblau cu ei au ridicat din sprâncene. Şi atunci când Reformatorii au acceptat brațul oferit de către cârmuitorii civili – căci s-a ajuns şi la asta – au apărut încruntăturile, care s-au preschimbat în curând în gemete audibile de deziluzie. Şi atunci a avut loc exodul. Şi, cu aceasta, „Copiii vitregi” au apărut pe scenă. Şi aşa a apărut „Cel de-al doilea front”.

Ceea ce a cauzat exodul a fost devierea Reformatorilor spre neo-constantinianism. După cum „Copiii vitregi” percepeau starea de lucruri, istoria se repeta. Un nou „sacralism creştin” lua formă, pe o scară mai mică, desigur, şi în şa călărea un fel de credință reformată. Chiar acest nou „sacralism creştin” este ceea ce a precipitat neo-donatismul. Nu-i de mirare că au şi fost denumiți aşa.

Paralela dintre lucrurile care avuseseră loc la apariția schimbării constantiniene şi în timpul acesteia, şi ceea ce se întâmpla atunci cu ei era, într-adevăr, apropiată, atât de apropiată încât era nefirească. După cum reprizele luptate împotriva donatiştilor originali l-au transformat pe Augustin în sacralistul neînfrânat care a devenit ulterior, tot aşa li s-a întâmplat şi Reformatorilor care, din rundele lor împotriva neo-donatiştilor, au devenit susținătorii neinhibați ai neo-constantinianismului, după cum îi arată consemnările. Paralela poate fi trasată şi mai aproape: după cum donatiştii originali aveau grupări marginale de lunatici, aşa-numiții circumcelliones, tot aşa au avut şi donatiştii ulteriori, pe bărbații din Münster. După cum experiența lui Augustin cu donatiştii l-au determinat să facă unele *Retractiones*, în care a contrazis propriile sale afirmații timpurii, tot aşa, şi relațiile cu

neo-donatiştii i-au făcut pe Reformatori să repudieze unele dintre lucrurile pentru care se ridicaseră mai devreme, propriile lor Retractări, să zicem aşa. (La momentul potrivit, vom reveni la această întoarcere completă a Reformatorilor, o chestiune asupra căreia „Copiii vitregi” n-au pregetat să atragă atenția.)

După cum şi donatiştii odinioară insistaseră asupra faptului că „trebuie păstrată independența Bisericii vizavi de împărat”, tot aşa au susținut şi donatiştii de mai târziu că „nu poate exista o Biserică adevărată acolo unde cârmuirea seculară şi Biserica creştină sunt amestecate.” Prin scrierile „Copiilor vitregi” regăseşti ca un refren că, din punctul lor de vedere, Reforma se stricase atunci când Reformatorii acceptaseră o alianță cu puterile civile. Prin urmare, s-a spus foarte bine că cristalizarea Reformei în bisericile teritoriale sau în parohiile conduse de autoritățile politice ale cetății a dat impulsul necesar dezvoltării „Celui de-al doilea front”. Se pornise bine, ziceau „Copiii vitregi”, dar implicarea magistraților stricase totul. Unul dintre manifestele emise de „Cel de-al doilea front” spune, după ce narase destul de mult din istoria mai veche a „ereticilor”:

> În 1519 Martin Luther a început să scrie împotriva urâciunilor înspăimântătoare ale Curvei babiloniene şi să dezvăluie toată nelegiuirea ei..., da, ca şi cum ar fi vrut s-o dărâme cu tunete... Dar de îndată ce s-a alăturat cârmuirii seculare, căutând la ea protecție împotriva crucii...i s-a întâmplat ca şi omului care, vrând să dreagă un ceainic vechi a izbutit doar să facă gaura şi mai mare, şi el a sculat un popor împietrit în păcatele sale.[10]

Acuzația, care prezenta multe variații, era aceea că Reformatorii începuseră bine dar stricaseră începutul atunci când s-au întors la vechile tipare de acțiune. „Reformatorii”, spuneau „Copiii vitregi”, „căzuseră din nou pradă fiarei, adică şcolii romane, pe care acum o apărau. Au izgonit iarăşi

Împărăţia lui Dumnezeu, care se apropiase de ei."[11] Acum existau două sisteme papale, cel vechi şi cel nou, şi ambele se opuneau „Copiilor vitregi", şi din acelaşi motiv, anume, respingerea de către aceştia a sacralismului creştin."[f]

Coalizarea Reformatorilor cu „braţul de carne" este ceea ce i-a mâhnit pe cei ce au ajuns să fie trataţi ca fiind „Copiii vitregi". Cercetătorii moderni au ajuns să vadă aceasta, unul câte unul. „Ei n-ar fi dorit să aibă nimic de-a face cu o Biserică de stat, şi aceasta a reprezentat punctul de rupere de luterani, zwinglieni şi calvinişti; aceasta a fost singura concepţie cu care toţi au fost absolut de-acord"; „Chestiunea reală era întrebarea ce tip de biserică ar trebui să ia locul vechii Biserici"; „Chestiunea reală era... o bătălie înverşunată şi ireconconciliabilă între două concepte privitoare la Biserică reciproc exclusive"; „Luther s-a oprit de la a face Reforma reală, mulţumindu-se să meargă mână-n mână cu statul...s-a împotmolit la jumătatea drumului dintre catolicism şi organizarea Bisericii neo-testamentare." Cam aşa spunea consensul.

În timp ce radicalii îl părăseau pe Luther, reformatorul elveţian Zwingli avea probleme foarte asemănătoare. La început, Zwingli era bine cunoscut oamenilor care aveau să formeze „Al doilea front". De fapt, le împărtăşea opiniile într-o măsură destul de mare, lucru pe care „Copiii vitregi" n-au ezitat să-l reliefeze. De exemplu, el spusese că botezul copiilor mici „nit sin solle", nu ar trebui să existe. Apoi a venit momentul în care Consiliul Orăşenesc a făcut cunoscut faptul că orice eventuale reforme în domeniul religios trebuie să fie mai întâi aprobate oficial de ei, lucru faţă de care Zwingli s-a supus; şi exact în acest moment, foarte precis, radicalii au început să se îndepărteze. Unul dintre primele trăznete ale

[f] Un soldat încarcerat al „Celui de-al doilea front" a spus despre oponenţii săi, atât despre cei din tabăra papală, cât şi despre cei din tabăra protestantă, că ar fi „bepstler, si seien vom alten oder neuen bapst."[12]

furtunii ce sta să izbucnească a fost remarca făcută de unul care urma în curând să slujească drept lider printre „Copiii vitregi": „Nu e treaba ta să dai pe mâna puterii aceste decizii." Aceasta nu a marcat numai începutul tensiunii, ci a fixat şi aria conceptuală în care a avut ea loc, anume, în privinţa naturii Bisericii şi a relaţiei sale cu societatea. Din nou, era întrebarea care se ridicase şi în minţile donatiştilor, aceeaşi insistenţă care spunea că „independenţa Bisericii în relaţie cu puterea magisterială trebuie păstrată cu orice preţ." După cum în ochii donatiştilor Biserica se făcuse de ruşine atunci când acceptase să flirteze cu împăratul, tot aşa făceau şi neo-donatiştii, încruntându-se la Reformatorii care se lăsau seduşi de acelaşi glas de sirenă, cu aceleaşi flirturi.

Flirturile la care ne referim au sfârşit prin căsătorie.[g] Exact acest mariaj i-a plasat în statutul de „Copiii vitregi" pe aceia care până atunci umblaseră cu Reformatorii, dar care se împotriviseră cu încăpăţânare concreşterii Bisericii cu Statul. Dacă mariajul a fost unul de convenienţă sau nu, nu încercăm să spunem; dar este evident că a avut o latură diplomatică. A oferit un viitor Reformei, care altfel, după toate probabilităţile, ar fi fost înecată în sânge şi înăbuşită aşa cum fusese înăbuşită reforma husită. Prin el, străvechiul sistem sacralist, înarmat până-n dinţi cu puterea militară disponibilă într-o clipită, a fost provocat de un sistem sacralist rival, sprijinit şi el de o sabie de oţel. Dar din punctul de vedere principial, mariajul a fost o catastrofă, căci a făcut să fie inevitabilă perpetuarea tuturor relelor care fuseseră prăsite de schimbarea constantiniană.

[g] Alfred Farner, în a sa *Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli* trasează schimbarea treptată a lui Zwingli de la o poziţie ambiguă la o căsătorie făţişă cu „sacralismul creştin". El îl vede pe Zwingli ajungând exact în centru atunci când acesta îi scrie lui Blarer, şi Farner spune că era clar că pentru Zwingli „dasz fuer Zwingli Kirchgemeinde und buergerliche Gemeinde eine Einheit geworden sind.")

După cum a scris unul dintre primii care au încercat un studiu obiectiv al Celui de-al doilea front, C. A. Cornelius:

> Oricât de corect a fost pasul făcut de Zwingli, din punctul de vedere al statului, şi oricât de mult a fost calculat pentru a da strădaniilor sale eclesiastice o demnitate şi un statut mai mărețe, din punctul de vedere al unui evanghelic a fost un pas greşit, unul care era sigur că va duce la nemulțumire şi schismă în partid.[13]

Privitor la dezvoltarea spectaculoasă a mariajului despre care am vorbit, un cercetător contemporan al istoriei Reformei a spus atât de corect:

> Roada dezvoltării din octombrie 1523 până în ianuarie 1525 a fost... respingerea lui Corpus Christianum. Ca urmare a schimbării revoluționare în relațiile dintre Biserică şi lume, pe care noi le asociem cu numele lui Constantin, Teodosiu, Augustin, creştinătatea medievală n-a mai îngăduit conceptul biblic de „lume". Consecințele vizavi de etică, de doctrina Bisericii, de evanghelizare, de escatologie, au fost revoluționare şi, cu toate acestea, de-abia au fost observate. Atât a fost de conştientă şi de atot-pătrunzătoare identitatea Bisericii şi a societății, încât Reformatorii, fiecare din ei lucrând îndeaproape cu magistrații locali şi căutând să reformeze catolicismul medieval cu cât mai puțină zarvă, nici măcar nu erau conştienți că ar exista vreo problemă şi au fost capabili să-i catalogheze drept revoluționari politici pe cei care au ridicat întrebarea.[14]

În ochii donatiştilor, fie cei timpurii, fie cei târzii, Biserica „a căzut" în zilele lui Constantin, având parte de o „cădere" la fel de catastrofală şi plină de consecințe rele ca şi „Căderea" din Eden. Această „cădere" a făcut o creatură căzută a Bisericii să fie „moartă în greşelile şi în păcatele sale". Şi după cum catastrofa din Eden făcuse ca o naştere din nou să fie

necesară, la fel cerea şi „căderea" secolului al IV-lea: o nouă creație. Aşa ziceau „ereticii". Prin urmare, ei se simțeau chemați să re-constituie Biserica, să o ia de la început. Deaceea, „ereticii" medievali pot fi numiți „restituționişti", iar concepția lor „restituționism". Întrucât „Copiii vitregi" se simțeau moştenitori ai valorii schimbării constantiniene, pot fi şi ei numiți restituționişti. Vom face aceasta, împlinind astfel o promisiune făcută în *Introducerea* acestei cărți. Ei aveau de două ori mai multe drepturi asupra acestui titlu, căci, în viziunea lor, ei se confruntau cu o Biserică de două ori căzută, o dată pe vremea lui Constantin, şi încă o dată în timpul Reformei.

Restituționiştii căutau să recupereze Biserica Noului Testament; ambiția lor, cea timpurie, dar şi târzie, era întoarcerea Bisericii lui Hristos la formatul său neotestamentar. Această ambiție este exprimată constant în literatura pe care „Copiii vitregi" au lăsat-o în urma lor. De exemplu, citim într-o relatare scrisă de un om care a luptat în Al doilea front:

> La început, trebuie mărturisit şi acceptat faptul că prima Biserică a lui Hristos şi a Apostolilor a fost distrusă în vremuri trecute de Antihrist, astfel încât nu trebuie să risipim multe cuvinte sau să chemăm mulți martori, văzând că oamenii ştiu astea, aşa cum le ştiu toți aceia care se numesc evanghelici, că întreaga papalitate a devenit o Sodomă...[15]

Apoi, el continuă prin a descrie paşii pe care restituționiştii i-au făcut în efortul de a recupera Biserica începuturilor. Întrucât Reformatorii, aşa cum vedeau restituționiştii, erau acum la fel de „căzuți" ca şi papistaşii, şi programul lor de reformă nu conținea nici o promisiune.

Să nu trecem cu uşurință peste implicațiile schimbării constantiniene. O „cădere" e un lucru serios. Schimbarea care a avut loc în zilele lui Constantin a zguduit corabia de la un capăt

la celălalt; nimic din teologia, organizarea şi locul Bisericii în lume n-a scăpat de efectele virusului care i-a intrat în sistemul circulator. Medicamentul trebuia să fie puternic şi în doze mari.

Mai mult, să ne amintim că Biserica moştenită de oamenii secolului al XVI-lea zămislise imaginea sintezei constantiniene de peste un mileniu atunci când a izbucnit Reforma. Deci, nimeni să nu subestimeze atacul frontal îndrăzneț lansat de radicalii Reformei; ei se apucaseră să întoarcă lumea cu susu-n jos, lume care încremenise aşa de atâta timp încât oamenii cu greu îşi puteau imagina că ea ar putea arăta altfel. Dacă schițele Bisericii autentice n-ar fi fost disponibile, în Noul Testament, nu ar fi existat niciodată nici o zarvă pentru restituirea sa.

Vom continua restul capitolului, precum şi al capitolelor următoare, expunând întrucâtva efectele „căderii" Bisericii. Aceasta ne va face cunoştință simultan cu „Copiii vitregi" şi cu ambițiile lor. Vom călători dintr-un sector al Celui de-al doilea front spre altul, ca să vedem ce se petrece. Făcând aceasta, vom avea, probabil, aceeaşi experiență pe care a avut-o un istoric modern, Walter Hobhouse, când a călătorit pe aceeaşi potecă:

> Cu mult timp în urmă am ajuns să cred că marea schimbare în relațiile dintre Biserică şi lume, care au început cu convertirea lui Constantin, nu este numai un punct de cotitură decisiv în istoria Bisericii, dar este şi cheia multor dificultăți practice din prezent, şi că Biserica viitorului este destinată tot mai mult să se întoarcă la starea de lucruri asemănătoare cu cea existentă în Biserica ante-niceeană; asta înseamnă că în loc să pretindă că este co-extensivă cu lumea, ea se va mărturisi Biserica unei minorități, va accepta o poziție implicând un antagonism mai conştient față de Lume şi, în schimb, va dobândi, într-o măsură, coerența sa inițială.[16]

Când Constantin a intrat în Biserică, el nu s-a despuiat de straiele imperiale la uşă. Cu certitudine că nu, ci a intrat cu tot echipamentul care aparținea regimului secular. El nu era numai un roman care învățase să se închine lui Hristos, ci până atunci fusese *pontifex maximus*, Marele Preot al religiei naționale romane, şi a intrat în Biserică înțelegând că va fi *pontifex maximus* şi în cadrul ei. Şi după cum sabia sa fulgerase în apărarea vechii religii, tot aşa urma acum să fulgere în apărarea celei noi. Lucrul acesta a pus în mâinile Miresei lui Hristos o armă nouă, sabia de oțel. Acum, bătăliile sale urmau să fie purtate în maniera cunoscută legiunilor romane. Implicațiile erau că Acela care venise „blând şi călare pe un măgar, pe un măgăruş, mânzul unei măgărițe", venea acum pe un cal cabrat, gata de război. Deşi pare de-a dreptul incredibil, nu pare că oamenii au observat cât de grotesc era lucrul acesta. Dacă n-ar fi existat precedentul roman, schimbarea ar fi fost de neînchipuit.

Este adevărat, grotescul noii situații se încadra într-o anumită măsură cu promotorii schimbării, suficient de bine pentru a-i face să pilească asperitățile întrucâtva. Ei au inventat ficțiunea ridicolă că Biserica nu şi-a sacrificat cu adevărat demnitatea atunci când sabia împăratului a fulgerat în folosul ei, căci doar autoritățile civile au vărsat sânge, chiar dacă la porunca ei.

Din cuvântul lui Petru din Luca 22:38, „Doamne, iată aici două săbii", Biserica a distilat doctrina ridicolă că Isus ar fi intenționat ca Biserica Sa să aibă două săbii, „sabia Duhului", pe care o mânuieşte clerul, iar cealaltă „sabia de oțel", pe care o folosesc soldații. Până în anul 1150, această formulă a celor două săbii era deja veche, atât de veche încât nici nu era pusă la îndoială: „Lui Petru i s-au dat două săbii; una este în mâna sa, iar cealaltă e la dispoziția lui, oricând e necesar s-o scoată... Bisericii îi aparțin atât sabia spirituală, cât şi cea materială. Prima este trasă din teacă de către Biserică, a doua în folosul ei.

Una aparține preotului, cealaltă soldaților; dar este trasă din teacă la ordinele preotului.” Prin această colosală sofisticărie Biserica s-a silit să creadă că putea porunci vărsarea de sânge, fără ca ea să-şi păteze rochia!

Această doctrină monstruoasă a fost expusă cu toată seriozitatea pe toată durata timpurilor medievale. Ea este prezentată în Bula *Unam Sanctam*, emisă de Bonifaciu în 1302. A rămas doctrina nerepudiată a Bisericii catolice până în ziua de azi. Cum a zis Toma d' Aquino: „Statul, prin care sunt atinse obiectivele pământeşti, trebuie să fie subordonat Bisericii. Biserica şi statul sunt cele două săbii pe care Dumnezeu le-a dat creştinătății pentru protecție; cu toate acestea, ambele sunt date de El papei, iar sabia temporală este, apoi, încredințată de către papă conducătorilor statului.”

Schimbarea constantiniană a dat puțină crezare cuvintelor lui Isus: „Împărăția Mea nu este din lumea aceasta…Dacă ar fi Împărăția Mea din lumea aceasta, slujitorii Mei s-ar fi luptat ca să nu fiu dat...” Lucrul acesta Îl face pe Petru să pară că are dreptate să tragă sabia pentru Cauză, şi-L arată pe Isus greşit pentru că l-a mustrat pe Petru. Bisericii „căzute” i-a convenit să uite că lui Isus i-a displăcut profund prima sugestie cu privire la a doua sabie; a uitat că fusese atât de deranjat de actul pripit al lui Petru încât S-a aplecat să îndrepte răul săvârşit de Petru, şi a trecut cu vederea că El a făcut un miracol vindecător, ultimul, pentru a şterge din registrul vremii acțiunea atât de neconformă lucrării pe care venise s-o facă. Biserica medievală se lăuda cu călcarea pe urmele lui Petru: ei bine, era mai asemănătoare cu el decât bănuia!

Această doctrină a celor două săbii nu era nici o chestiune de subtilități scolastice; ea era gândită, rostită şi aplicată cu cea mai mare seriozitate. Pe toată durata timpurilor medievale capetele „ereticilor” s-au rostogolit în toate direcțiile, iar țărâna a fost udată de sângele oamenilor, aerul

stricat de mirosul cărnii lor arzânde – şi toate astea sub semnătura schimbării constantiniene. Şi întotdeauna preoții au fost de față, pentru a se asigura că puterea laică săvârşea înfiorătoarea sarcină. Pentru a fi în stare să trăiască cu sine însăşi, Biserica cerea cu regularitate executorilor să „înceteze a lua vieți şi mădulare” – o cerință pe care nici ea, nici puterea laică n-o luau în serios. Biserica ar fi fost realmente stânjenită dacă cineva ar fi luat în serios această tentativă vagă de cosmetizare.[h]

Spre onoarea „ereticilor” se poate spune că ei nu au crezut cu naivitate acest limbaj fals pios, nici nu au lăsat Biserica să proclame cu tupeu faptul că dacă nu a vărsat ea însăşi sânge, nu era vinovată de crimă. Waldensienii au zis caustic: „Preoții pun în mişcare brațul secular şi vor să fie cunoscuți drept binefăcători. Desigur, după cum au făcut Ana şi Caiafa şi restul fariseilor în timpul lui Hristos, tot aşa face şi Inocențiu în timpul nostru; ei s-au abținut de la a intra în casa lui Pilat ca nu cumva să se pângărească, în timp ce L-au predat pe Isus brațului secular.”

Ideea oribilă că Biserica lui Hristos poate mişca mâna care avea sabia era, desigur, afirmată cu grijă în jurisprudența Evului Mediu. Nimeni nu a formulat-o mai succint decât un jurist din perioada de început al secolului al XVI-lea, Philips

[h] Brutalitatea şi cruzimea care însoțeau execuțiile săvârşite sub supravegherea Bisericii „căzute” erau prea înspăimântătoare pentru a fi rostite în cuvinte. Vom insera, dar netradus, anunțul public făcut cu ocazia executării unui anumit „copil vitreg”, pe nume Michel: „Das Michel uf den mark gefuert werdenn, in die zange abgehewenn unnd demnach 6 grif mit glueginen zangen zu im grifenn und mit lebendigem lib in ein fuer geworfen un zu pulfor prent werdenn.” Era considerată o pedeapsă minoră să-ți fie limba străpunsă, să-ți fie vârâtă în ea o țeapă de lemn, şi să rămâi aşa în piața publică, timp de o oră, sau chiar mai mult. Este de înțeles că oamenii care-L cunoşteau pe Hristosul Noului Testament au început să vorbească despre Biserică, denumind-o „căzută”.

Wieland, care propovăduia că „erezia este pedepsită prin foc”;[i] judecătorul spiritual verifică cazul, iar judecătorul secular execută.” Cu secole înainte de asta, faimosul expert în Lege Philippe de Beaumanoir spusese în felul acesta, puțin mai detaliat:

> Dacă un laic crede incorect, el trebuie întors la adevărata credință prin instrucțiune. Dacă refuză să creadă, ci, în loc, aderă la eroarea sa rea, va fi osândit ca eretic şi ars. Dar în acel caz, justiția laică trebuie să vină în ajutorul Sfintei Biserici; căci atunci când cineva este osândit ca eretic prin examinările Sfintei Biserici, atunci Sfânta Biserică trebuie să-l predea justiției laice şi justiția laică trebuie să-l ardă, ştiind că justiția spirituală nu are căderea să dea pe nimeni la moarte.[j]

Cam aşa era pe-atunci „creştinătatea”. „Căderea” Bisericii schimbase înfățişarea Miresei lui Hristos atât de mult încât o făcuse de nerecunoscut. Ea, care fusese trimisă în misiunea de vindecare şi de ajutorare preluase trăsăturile statului polițienesc modern. Facem această comparație în mod deliberat şi cu seriozitate. Statul totalitar modern nu a adus nimic nou, nici măcar ceea ce numim „spălare de creier”. Lumea medievală era o lume în care minoritățile nu erau dorite.

---

[i] Obiceiul de a-i executa pe eretici *prin foc*, mai degrabă decât prin alte mijloace pare să fie legat de Ioan 15:6: „Dacă nu rămâne cineva în Mine [idee asociată cu *nu rămâne în Biserică*], este aruncat afară, ca mlădița neroditoare, şi se usucă; apoi mlădițele uscate sunt strânse, aruncate în foc, şi ard.”)

[j] În original, acest pasaj – la care vom reveni – spune: „S’il a aucun lai qui mescroie en la foy, il soit radrecies à le vraie foi par ensegnement; et s’il ne las veut croire, ançois se veut tenir en se malvese erreur, il soit justiciés comme bougre et ars. Mais en tel cas doit aider la laie iustice à sainte Eglise, car quant aucun est condamnés comme bougre par l’examination de sainte Eglise, sainte Eglise le doit abandonner à le laie justice le doit ardoir, parce que le iustice espirituel ne doit nului metre à mort.”[17]

Era o lume în care drepturile de exprimare şi de întrunire erau strict limitate, după cum vom vedea mai târziu. Societatea medievală era una fără opțiuni, la fel de lipsită de opțiuni ca orice societate totalitaristă modernă. Un număr redus de „membri de partid” conduceau tot spectacolul. Omul obişnuit era deposedat complet şi eficient. Paralela este înspăimântătoare, la fel ca gândul care spune că în zone unde societatea medievală monolitică nu a fost pusă la punct în mod corespunzător, un totalitarism face grabnic loc altuia.

Faptul încurajator este acela că în tot Evul Mediu a existat un protest susținut împotriva distorsionărilor aduse de schimbarea constantiniană – şi acest protest susținut a fost capabil în mod final şi ultim să facă praf colosul constantinian. Prin acest protest şi cu el Noul Testament şi modul în care trasează el conturul Bisericii a rămas o parte din moştenirea oamenilor.

Aceasta era moştenirea „Copiilor vitregi”. Printre ei găsim re-afirmată ambiția „ereticului” medieval, aceea de a recupera Biserica timpurilor pre-constantiniene. Prin urmare, găsim printre „Copiii vitregi”, chiar de la început, o încercare studiată de a izgoni sabia de oțel din treburile Bisericii, o tentativă de a pune sabia magistratului în locul său potrivit. Printre ei auzim strigăte de acest fel: „pedeapsa veşnică va cădea peste cei care încearcă să sprijine Împărăția lui Dumnezeu recurgând la brațul secular.” Sau: „După părerea mea, conducătorii şi clericii lor îi însărcinează pe magistrați cu mai multe decât trebuie, căci nici un magistrat nu are prerogativele de a susține Cuvântul lui Dumnezeu prin forță, ştiind că acesta e liber.”

Deci, asta era ideologia la care se raliau „Copiii vitregi”. Vom avea ocazia să vedem că încercarea de a recâştiga Paradisul Pierdut se afla în esența programului care făcea necesară existența Celui de-al doile front, şi că fiecare trăsătură a viziunii „Copiilor vitregi” era numai o elaborare a

acestei contrapresiuni. Această evaluare a schimbării constantiniene a fost elementul care îi despărțea de Reformatori, acesta, în esența sa, acesta, în particularitatea sa.

Căci pe Reformatori nu-i bătea gândul să repudieze schimbarea constantiniană. Ambiția lor nu era aceea de a se descotorosi de „sacralismul creştin"; mai degrabă aveau ambiția de a acoperi „sacralismul creştin" care era parțial față de catolicism cu „sacralismul creştin" care era parțial față de protestantism. Consemnările sunt foarte clare în această chestiune, după cum vom descoperi în aceste pagini, uneori în detaliu. Este suficient să spunem acum că un slujitor reformat a fost îndepărtat din slujbă în Strasbourg-ul veacului al XVI-lea pentru că „a aderat la o eroare nouă, anabaptistă", care consta în aceasta: „că magistrații trebuie să-l lase pe fiecare om după mintea sa în privința religiei, indiferent ce crede sau propovăduieşte, atât timp cât nu deranjează liniştea civică exterioară."[k]

Consemnările arată foarte clar că s-a dezvoltat un eşec înspăimântător de a înțelege „Copiii vitregi". Trebuie neapărat să subliniem aceasta, căci dacă nu ne dăm seama de această înțelegere greşită, de acest eşec de a se înțelege unii pe ceilalți, nu putem spera să înțelegem tratamentul acordat de Reformatori „Copiilor vitregi". Dacă nu ne dăm seama de această înțelegere greşită vom căuta cauza disensiunilor în locul greşit, iar aceasta, la rândul său, ne va călăuzi spre furnizarea unei alte explicații, una eronată. Deci, trebuie să examinăm cu atenție evidențele.

[k] Într-o *Ratspredigt* predicată de reformatorul Hedio pentru beneficiul puterii civile „über die Pflichten ‚der Obrigkeit'", el a afirmat că „eroarea" „Copiilor vitregi" este că „die weltlich oberheit solle mit jrem ampt sich christlichs thuns unnd der religion nit annemen..., es stand jnen nit zu; wan sie eusserlichen friden halten und gute policey, das man bey einender lebem moege, so haben sie inen gnug gethon..."

În interogațiile la care au fost expuşi „Copiii vitregi", de obicei în închisoare, ne întâlnim constant cu întrebarea: „Trebuie să existe magistrați, şi trebuie ei să susțină Cuvântul lui Dumnezeu?" E limpede că pentru cel care interoga exista *o singură* întrebare, iar pentru interogat *două*. Pentru cel care conducea interogatoriul alternativele erau un simplu „da" şi un „nu" direct. Pentru cel care răspundea, era o chestiune de „da" şi de „nu"; „da", la întrebarea dacă trebuie să existe conducători civili şi „nu" la întrebarea dacă au ei sarcina de a susține Cuvântul lui Dumnezeu. Pentru cel care punea întrebări, un răspuns negativ la întrebarea dacă magistratul are datoria de a susține Cuvântul lui Dumnezeu cu sabia sa era echivalentul afirmației că nu trebuie să existe magistrați.

Nouă, acelora care am trăit atât de mult într-un climat în care Biserica şi statul sunt instituții separate, ne este greu să înțelegem modul în care s-a putut întâmpla această înțelegere greşită şi a putut ea persista. Dar aşa s-a întâmplat, şi aceasta este una dintre cele mai întunecate trăsături ale unei poveşti de groază. Să explorăm mai detaliat chestiunea.

Pentru omul care face parte din tradiția constantiniană, lucrurile denumite „Biserică" şi „stat" sunt esențialmente o singură entitate, o singură structură. În tradiția constantiniană, „parohia" este în acelaşi timp o unitate *religioasă* şi *politică*. (Ceva din uzanța aceasta mai există în statele sudice, unde ceea ce numim *comitate* mai sunt denumite şi *parohii*, termenul pierzându-şi conotația eclesiastică.) În tradiția olandeză a constantinianismului, *gemeente* este în acelaşi timp o entitate religioasă sau eclesiastică, precum şi una socio-politică. (Această uzanță a supraviețuit în Olanda până astăzi, unde nu se ştie când vorbitorul se referă la unul dintre aspecte sau la celălalt.)

Acest fapt ne va explica un alt fapt, altfel uluitor, acela că atunci când „Copiii vitregi" au spus că sabia trebuie să părăsească Biserica, oponenții lor au crezut că ei spun că sabia

nu-şi are locul în societatea omenească. Când „Copiii vitregi" au spus că ideea unei săbii în treburile Bisericii este o anomalie, Reformatorii au crezut că i-au auzit zicând că sabia nu-şi are locul corespunzător în comunitate. Din câte am înţeles până acum, nimeni din Cel de-al doilea front nu a pledat vreodată pentru eliminarea puterii civile din societatea omenească (în unele cazuri aveau tendinţa de a spune că pedeapsa capitală este greşită – o chestiune cu care mulţi contemporani ai noştri sunt de-acord – dar acest lucru nu înseamnă a contesta funcţia săbiei). Cu toate acestea, atât cât am putut discerne, fiecare om în parte dintre „Copiii vitregi" a luat atitudine pentru expluzarea funcţiei săbiei din treburile religiei. Pentru că duşmanii lor erau incapabili în gândirea lor să combine aceste două poziţii s-a născut legenda că „Copiii vitregi" pledau pentru răsturnarea orânduirii civile, o legendă care-şi găseşte expresia clasică în Articolul 36 din Confesiunea Belgică, spre jena nesfârşită a Bisericilor care aderă la această Confesiune.

Se poate înţelege acest eşec de comunicare dacă lăsăm deoparte terminologia „Biserică" şi „stat", ca apoi să încercăm să discutăm chestiunea. Fără aceşti termeni, sau alţii de valoare asemănătoare, este într-adevăr dificil să distingi între zarva făcută cu privire la renunţarea la sabie în chestiunile legate de credinţă, şi zarva privitoare la renunţarea ei *überhaupt*.

Luther a căzut în înţelegerea greşită despre care vorbim. Conştient de faptul că donatiştii antici se împotriviseră invaziei puterii civile în treburile Bisericii, el proiecta asupra lor acelaşi nihilism pe care oamenii credeau că-l detectează la „Copiii vitregi". El a scris: „Donatiştii au osândit orânduirea seculară, căreia noi trebuie să-i îngăduim să rămână". În aceasta, Luther greşea din punctul de vedere istoric, căci nu există evidenţe că donatiştii iniţiali ar fi osândit orânduirea seculară; nu există nici măcar urmă de ambiţii anti-imperiale printre ei, nici nihilism. Şi-atunci, cum de a gafat Luther atât de tare în

chestiunea istorică? Răspunsul este că timp de douăsprezece veacuri umbla vorba că cel care pune la îndoială „sacralismul creştin" pune la îndoială şi guvernul; donatiştii puseseră la îndoială apariţia „sacralismului creştin", de-aici, iată, donatiştii erau nihilişti politici. Aceasta era o logică necinstită din partea lui Luther, la fel de necinstită pe cât era logica aceea care punea aceleaşi acuzaţii în cârca „Copiilor vitregi". Acuzaţia a fost şi este falsă. Când Reformatorii au susţinut că bărbaţii Celui de-al doilea front „încearcă să răstoarne conducerea civilă", le-au făcut o mare nedreptate.

Poate că următorul element este suficient, în cadrul acestui capitol, să demonstreze că „Copiii vitregi" nu erau nihilişti. Un slujitor protestant, pe nume Tilemann Noll, s-a furişat într-o noapte să viziteze o întrunire secretă religioasă a „Copiilor vitregi", în principal, spune el, pentru a experimenta personal ceea ce se petrecea acolo. (Ulterior a fost luat în primire de un tribunal bisericesc şi făcut să mărturisească în public acest păcat grav. Lucrul acesta aproape l-a costat funcţia. Ceea ce i-a nemulţumit în mod special pe superiorii săi a fost faptul că în duminica de după vizita sa nocturnă la adunarea „ereticilor" el le-a spus enoriaşilor săi că descoperise că până atunci nu predicase altceva decât slova rece a Scripturii, *den toten buchstaben*. O parte din sentinţa sa a fost – şi aceasta aruncă o lumină interesantă asupra unei chestiuni care ne va angaja într-un capitol ulterior, spiritul de toleranţă privitor la conduită, care trasa hotarele taberei Reformate – că „trebuie să se ţină deoparte un an de zile de toate petrecerile şi zaiafeturile, altfel urma să-şi piardă statutul de slujitor".) După întoarcerea pastorului Noll de la adunare, el a mărturisit că „rugăciunea mi-a plăcut cel mai mult, căci ei s-au rugat pentru nevoile întregii creştinătăţi, şi pentru împărat, pentru rege, nobili şi prinţi, ca Dumnezeu să le dea înţelepciune..." Pare că oameni care se roagă în această gamă nu sunt dedicaţi vreunei ambiţii „de a răsturna guvernul". A le imputa această acuzaţie

era o nedreptate grosieră. Era o acuzație născută nu din observație, ci din şabloanele de gândire ale unui sacralism străvechi.

Reformatorii, am zis, nu erau gata să concedieze sabia magistraților din treburile religiei. Ei justificau până-n pânzele albe ideea că sabia cârmuitorului civil trebuie să-l țină pe „eretic" la locul său. Trebuie să cităm numai din scrierile lui Urbanus Rhegius, asociatul de încredere al lui Luther, ca suport pentru această afirmație. El a zis: „Când izbucneşte erezia, ...atunci magistratul trebuie să pedepsească nu cu mai puțină vigoare, ci mai multă decât se folosi împotriva altor răufăcători, jefuitori, ucigaşi, hoți şi alții ca aceştia."[18]

Atitudinea Reformatorilor este suficient de limpede din citatul următor, scris tot de Rhegius:

> Dumnezeu ridică magistrați împotriva ereticilor, a fondatorilor de facțiuni şi a schismaticilor din Biserica creştină pentru ca Hagar să fie biciuită de Sarah [Rhegius a împrumutat această alegorie din scrierile lui Augustin – lucru la care ne vom întoarce într-un capitol mai târziu]. Donatiştii omoară sufletele oamenilor, făcându-i să ajungă în moartea veşnică; şi se plâng atunci când oamenii-i pedepsesc cu moartea temporală. Prin urmare, un magistrat creştin trebuie să considere ca fiind prima sa prioritate păstrarea pură a religiei creştine... Toți cei care cunosc istorie ştiu ce a fost făcut în această chestiune de către bărbați ca şi Constantin, Marianus, Theodosius, Charlemagne şi alții.[19]

Îndrăznim să spunem că nici un protestant, cel puțin nici unul din Lumea Nouă, nu se va simți împlinit cu poziția expusă în aceste citate. Şi totuşi, ele sunt tipice pentru Reformatori, care cu toții au refuzat să subscrie nemulțumirii „Copiilor vitregi", care spuneau că sabia este nelalocul ei atunci când invadează zona credinței religioase.

Întrucât acest studiu este publicat sub auspiciile unei fundații care se numeşte după numele unuia dintre Reformatorii importanți, John Calvin, s-ar cuveni să privim mai îndeaproape gândirea sa privitoare la această chestiune. Îl vom testa în două puncte: episodul Servetus şi reacția sa la primul manifest doctrinar al „Copiilor vitregi", promulgat la Schlatten am Rande (cunoscut şi ca Schleitheim), în 1527.

Deşi Servetus nu a fost tipic pentru „Copiii vitregi", cazul său face multă lumină asupra minții lui John Calvin privitor la chestiunea pe care o discutăm. Din acest motiv, acest material merită un loc în acest studiu, cu atât mai mult cu cât gândirea care a dus la arderea lui Servetus a fost o parte din gândirea care a făcut ca viața „Copiilor vitregi" să fie atât de dură.

Arderea lui Servetus – şi trebuie spusă cu cea mai mare claritate – este o faptă pentru care lui Calvin îi revine cea mai mare parte de responsabilitate. Nu s-a petrecut în ciuda lui John Calvin, aşa cum vor să spună unii admiratori super-zeloşi. El a planificat-o şi a manevrat-o de la început până la sfârşit. Ea a avut loc din cauza lui şi nu în ciuda lui. După ce a avut loc, Calvin a apărat-o cu fiecare argument posibil şi imposibil. Avem toate motivele să credem că dacă opinia publică nu ar fi început să se ridice împotriva acestui gen de tratament, ar mai fi avut loc multe asemenea arderi. Evenimentul a fost rezultatul direct al sacralismului față de care Calvin a rămas credincios, un sacralism de care el nu s-a lepădat niciodată.

În apărarea lui Calvin se poate spune, şi nu fără o anumită justificare, că întrucât el a urcat pe scenă oarecum mai târziu, după primul deceniu, după ce se dezvoltase neo-constantinianismul spre care se rătăcise Reforma, nu prea a avut de ales în acest domeniu. Când el a apărut pe scenă, zarurile erau deja aruncate, „Cel de-al doilea front" era deja deschis. Calvin nu a fost niciodată în poziția în care fuseseră Luther şi Zwingli, în acele zile timpurii în care moştenitorii restituționismului medieval încă mai priveau înainte cu

nădejde. Când Calvin se angaja la sarcina vieții sale, Reforma îi pierduse deja pe cei care fuseseră condiționați de rebeliune medievală împotriva „sacralismului creştin”. A fost prea radical pentru Luther să păşească pe drumul restituționismului, şi a fost prea radical şi pentru Calvin, care a apărut un pic mai târziu. Şi dacă a fost prea mult să aştepți de la Luther să se descătuşeze de douăsprezece veacuri de istorie, a fost prea mult pentru Calvin să se descătuşeze de douăsprezece veacuri plus un important deceniu.

Aşa stând lucrurile, execuția lui Servetus a avut loc într-un cadru sacralist şi a fost rezultatul unei gândiri sacraliste. A fost medievală până în măduva sa. Ea revelează o fermitate constantiniană. Iată un om care nu reprezenta o amenințare pentru liniştea civilă din Geneva, desigur, dacă se crede că oricine deviază de la dreapta credință proclamată de Stat este *ipso facto* o amenințare pentru liniştea civilă.[l]) Servetus nu a declanşat parade, nu a ținut discursuri, nu a purtat pancarte, nu a avut ambiții politice. Avea într-adevăr nişte idei excentrice privitoare la Trinitate şi el nutrea nişte noțiuni deviante cu privire la botez, în special botezul copiilor. Fără îndoială că avea în el ceva de iconoclast spiritual, după cum există în toți oamenii de geniu. Servetus era un fel de geniu ştiințific, în sensul că anticipase ideea cursului circulator al sângelui. Dar

[l] În tiparul sacral erezia este automat răzvrătire. Codul lui Iustinian decreta că „Erezia trebuie considerată a fi o ofensă împotriva ordinii civile” (XVI, 5:40). Acesta este dogmatismul care a dus la arderea lui Servetus. S-a spus că, mai târziu, în timpul procesului, Calvin a căutat să comute sentința astfel încât Servetus să fie executat în alt fel decât prin ardere. Motivul pentru această sugestie este acela că John Calvin voia ca Servetus să fie eliminat ca delicvent împotriva ordinii civile. Moartea prin ardere era pentru delicvenți din domeniul religiosului. De-aceea era Calvin preocupat de chestiune. Este aceeaşi sensibilitate care a făcut-o pe Margareta din Parma, în 1567, să specifice moartea prin spânzurare pentru Guido de Brès. Arăta mai bine să-l distrugă pe de Brès ca răzvrătit decât ca eretic; deci, moartea mai degrabă prin ştreang decât prin foc. La fel au stat lucrurile şi în cazul lui Servetus.

nu era revoluționar în sens politic. Într-adevăr, era „sărit” în domeniul doctrinei religioase, dar nu merita să fie arestat şi executat – o judecată în care, desigur, unul care are opinii sacraliste nu poate fi de-acord. Numai într-un climat sacralist se pot comporta oamenii în acest fel cu un asemenea om.

Dacă arderea nefericitului spaniol demonstrează faptul că Geneva lui Calvin era un stat sacral şi Calvin al Genevei un gânditor sacralist, literatura care a țâşnit în apărarea înfiorătoarei fapte face ca lucrul acesta să fie de două ori mai clar.

Când vestea că Servetus murise prin foc s-a răspândit, un strigăt de furie a răsunat prin cea mai mare parte a Europei. Este adevărat că mulți lideri ai Reformei au aplaudat arderea (Melanchthon, de exemplu, a scris că „Biserica îți datorează şi întotdeauna îți va datora recunoştință pentru că l-ai dat morții pe eretic”); deşi este adevărat şi că unii, chiar şi în Geneva, au refuzat să-şi semneze numele pe un document care susținea execuția. Dar a existat un cor de proteste rostite pe dată din acele cercuri care fuseseră profund influențate de tendințele umanizante ale timpurilor. Contrar legendei ținute în viață de admiratori super-zeloşi ai lui Calvin, spiritul veacului surghiunea deja o asemenea inumanitate in depozitul de vechituri al trecutului. Renaşterea nu a fost lipsită de roadele toleranței.

Există motive să credem că John Calvin şi cei din preajma lui care orchestraseră uciderea lui Servetus aveau o vagă presimțire că vestea acestui incident îngrozitor îi va costa scump. Se pare că de îndată ce scrumul s-a stins ei au intrat în defensivă.[m] Au început să lucreze intens la o carte care ar fi

[m] Din corespondența lui Calvin din acel timp simțim un sentiment de nesiguranță, ridicându-se deasupra veştilor lichidării lui Servetus. Într-o scrisoare datată 5 octombrie 1554, el plângea pe umărul unui prieten: „Dacă ai şti măcar a zecea parte din cât de rănit am fost de aceste calomnii ruşinoase, bun precum eşti, ai geme sub povara de mâhnire sub care sunt încercat. Câinii mă latră din fiecare parte; orice bârfă răutăcioasă inventează, o şi azvârle despre mine. De fapt, neprietenii şi criticii din propria noastră tabără mă atacă mai furibund decât duşmanii recunoscuți din

avut rolul de a calma spiritele şi de a preveni un exod prea mare. Chiar în 1554, la câteva luni după dispariţia lui Servetus (acesta murise în 27 octombrie 1553), o *Apărare* (titlul întreg era *Defensio orthodoxae fidei de sacra Trinitate*) a ieşit de sub tiparniţa lui Oliva Roberti Stephani. Dacă John Calvin şi colegii săi se aşteptaseră ca această publicaţie să calmeze spiritele, urma să aibă parte de o surpriză neplăcută, căci impactul său era asemănător acela al gazului turnat pe foc. Aproape pe dată (era la începutul lunii martie) o denunţare nimicitoare a arderii, precum şi a întregului fir ideatic ce a cauzat-o, a apărut dintr-o presă al cărei nume nu se pomeneşte (mai mult, a fost publicată sub anonimat – vremurile erau de aşa natură că era periculos ca cineva să îşi pună numele pe o publicaţie de asemenea importanţă), cu titlul *De Haereticis an sint persequendi* (Dacă ereticii ar trebui lichidaţi). Desigur că genevezii nu doreau să lase ca acesta să fie ultimul cuvânt; astfel, la începutul lui august au scos o a doua publicaţie, cu titlul *De Haereticis a civili Magistratu puniendis adversus Martini Bellii (Dacă ereticii ar trebui pedepsiţi de conducătorul civil, împotriva lui Martin Bellius,* pe care îl suspectau de a fi autorul publicaţiei anonime împotriva căreia ei reacţionau).

Deşi Calvin şi Beza se plângeau cu amar de tonul criticii anonime a ceea ce s-a întâmplat,[n] oricine îl citeşte va trebui să încuviinţeze că deşi vorbeşte făţiş, este scrisă într-un echilibru destul de neobişnuit acelor vremuri, evitând în mod

compania papei. Cu siguranţă nu merit asta din partea Bisericii!" Se pare că insatisfacţia chiar din Geneva a fost suficient de mare pentru a ocaziona amânarea Cinei Domnului. În acele vremuri ea a fost amânată cel puţin o dată, şi poate chiar de trei ori.

[n] Calvin s-a străduit din greu să îşi păstreze moralul ridicat în această problemă, scriindu-i prietenului său Sulzer la Basel că „Această carte plină de calomnii împotriva mea a fost înjghebată pentru a ridica o împotrivire imediată faţă de mine. Senatul a decis să mi-o pună în mâini pentru studiere. Nu mi-a fost greu să îi tund scurt calomnia: am putut chiar să o întorc spre beneficiul meu…"

surprinzător injuriile şi invectivele. Trebuie să fim de acord cu un cercetător olandez recent când afirmă că „Este probabil ca generaţiile viitoare ce vor judeca situaţia vor atribui tonul violent al lui Calvin şi al lui Beza unui sentiment, conştient sau inconştient, de slăbiciune, mai degrabă decât unei convingeri bine întemeiate că poziţia lor era corectă."

În replica adresată criticului anonim s-a apărat până-n pânzele albe arderea lui Servetus şi întregul şir ideatic sacralist care a prăsit acea faptă îngrozitoare. Fireşte, existau texte-argument; şi din nou, fireşte, ele erau derivate în primul rând din Vechiul Testament.

Căutând în Noul Testament susţinere, sacraliştii genevezi (Beza pare să fi fost principalul autor) au fost incapabili să găsească prea multe. Nimeni nu poate să fie impresionat de „textul-argument" al lui Beza, scos din cartea Faptelor: „Cu ce putere, rogu-vă, i-a condamnat Petru la moarte pe Anania şi Safira? Şi cu ce putere l-a lovit Pavel cu orbire pe Elima? Cu puterea investită în Biserică? Bineînţeles că nu. Atunci, deci, trebuie să fi fost cu puterea investită în magistrat, căci un al treilea fel de putere nu există." Lasă impresia unui om ce se îneacă agăţându-se de un pai. Aceasta este o hermeneutică cumplită şi este departe de o interpretare responsabilă a Scripturii. Nu vom onora acest argument înşelător cu mai mult decât menţiunea că partea pe care a jucat-o Petru în problema lui Anania şi a Safirei nu îşi găseşte deloc paralelă cu partea pe care au jucat-o genevezii în moartea lui Servetus. Mai mult, aflăm într-adevăr noutăţi când se spune că „Pavel l-a orbit pe Elima" şi că acest episod a avut paralela în arderea lui Servetus!

Adevărul este că Beza *cum suis* se clătina din temelii la atacurile violente ale lui „Bellius". Ce mai rămâne de spus la un pasaj ca acesta?

> Cine nu l-ar confunda pe Cristos cu un moloh sau un alt zeu dacă într-adevăr ar găsi plăcere în sacrificii omeneşti…?

Imaginați-vi-l prezent, în calitate de polițist anunțând sentința și aprinzând focul…! „Oh, Hristoase, creator al tuturor lucrurilor și împărat al întregului pământ, nu vezi toate aceste lucruri? Ești atât de complet schimbat, devenind crud și opus propriei tale persoane…? Poruncești tu ca cei care nu îți înțeleg încă poruncile și învățăturile să fie înecați în apă, străpunși până le ies afară intestinele, pe care să li se pună apoi sare, să fie loviți cu sabia sau prăjiți la foc mic, martirizați prin fiecare chin posibil, prelungit cât se poate de mult?[o] Ah, Hristoase, poruncești tu într-adevăr astfel de lucruri și le încuviințezi tu când sunt făcute? Sunt cei ce oficiază la asemenea arderi de tot cu adevărat ajutoarele tale? Permiți tu să fii văzut la locul unor asemenea măceluri? Mănânci cu adevărat carne omenească, oh, Hristoase? Dacă faci într-adevăr astfel de lucruri, sau poruncești a fi făcute, atunci ce, spune-mi, ce i-ai mai lăsat diavolului să facă?”

Ce a putut răspunde Beza acestei voci pătrunzătoare și deloc neinspirate? Nimic mai mult decât: „Dintre toate trăncănelile nerușinate și blasfematoare!” (Textul din care cităm, o traducere olandeză despre care vom vorbi acum, făcută de cineva cu o superbă cunoaștere a limbii latine, traducerea lui fiind de încredere, spune: „O des lasterigen ende onbeschaemden becx!”). Este inutil să mai spunem că această ripostă nu aparține idiomului unei bune discuții teologice; este un *ad hominem* clasic, și trădează doar slăbiciune și frustrare.

Tractatul pe care îl discutăm câștigă și mai multă însemnătate când se menționează că la începutul secolului șaptesprezece un fiu spiritual și moștenitor al sacralismului genevez, un anume Johannes Bogerman (asistat de un cleric coleg), omul care a fost destinat două decenii mai târziu să prezideze Marele Sinod de la Dordt, l-a republicat, în

[o] În sentințele prin care ereticii erau trimiși la rug se specifica de obicei că execuția trebuia să fie prin „foc mic”. Se pare că în cazul lui Servetus s-a folosit lemn verde, așa încât a fost nevoie de trei ore înainte ca el să fie declarat mort.

traducerea olandeză la care am făcut referire mai sus, la Franeker și la presele lui Gillis Van den Rade, tipograf pentru *Staten Generaal*.[p] Evident, Bogerman considera cartea lui Beza a fi încă valoroasă, suficient de bună pentru a fi retipărită și recirculată. Aceasta vorbește de la sine; căci indică faptul că sacralismul ce a precipitat arderea lui Servetus, cât și literatura produsă pentru a o susține, încă domnea în cercurile olandeze reformate.

Intriga se îngroașă atunci când se află ce l-a determinat pe Bogerman să îl îmbrace pe Beza cu straie noi. Din lunga introducere prefixată traducerii aflăm care a fost cauza. Bogerman și clericii săi asociați de la Groningen tocmai începeau o cruciadă împotriva unui grup de anabaptiști care țineau servicii de închinare în liniștea propriilor case. Traducerea a fost făcută pentru a-i determina pe magistrați să „vă faceți datoria față de Dumnezeul care v-a pus sabia în mână … Doborâți-i cu curaj pe acești monștri deghizați în oameni!” Din lunga introducere aflăm că în urmă cu câțiva ani, în vreme ce Bogerman era staționat la Sneek, a jucat un rol de bază în determinarea magistraților de a-și împlini „datoria” de a distruge un cuib similar de „eretici”. Cu acea ocazie, el a venit la întrunire neinvitat și la braț cu polițistul, a înălțat, tot neinvitat, o lungă rugăciune pentru acești „eretici”, și, la fel de neinvitat, le-a ținut o lungă „predică”, în care toate „erorile” lor au fost disecate în amănunt. Cel mai patetic lucru din acest episod jalnic este acela că Bogerman l-a scris având deplina încredere că cititorii săi îl vor aplauda pentru aceste puseuri de credincioșie. Într-atât de sacralistă era gândirea de atunci!

Beza a scris și Bogerman a reînviat gândul că libertatea de conștiință pentru care vociferau criticii episodului Servetus

[p] Universitatea publică din Amsterdam deține o copie a acestei traduceri olandeze, și ni s-a dat permisiunea de a o avea și a o folosi în Statele Unite, prin facilitățile serviciului „Inter-library Loan” al Universității Michigan. Din acest volum oferim citatele.

era „mai rea decât tirania papei, la fel cum anarhia e mult mai rea decât tirania.”

Doctrina medievală a celor „două săbii” a fost susținută pe față de Beza şi Bogerman. Citim că „la fel cum membrele trupului, în ciuda funcțiilor lor diferite, au o singură sarcină într-un trup, la fel este şi în privința Bisericii, spre al cărei sprijin au fost mandatate atât puterea civilă cât şi cea eclesiastică… Aceasta să fie, deci, concluzia argumentului: cei ce vor să interzică autorităților civile creştine îngrijirea față de religie şi în special pedepsirea ereticilor, disprețuiesc Cuvântul clar al lui Dumnezeu, resping autoritatea veacurilor [a se observa că nu este un argument foarte protestant, apropiindu-se prea mult de ideea catolică de „tradiție”], şi drept consecință caută distrugerea totală şi exterminarea Bisericii.”

Există o mare ispită (dar fără a fi nevoie) de a insista mai mult asupra problemei Servetus şi a literaturii produse în apărarea ei. S-au spus destule pentru a fi suficient de clar că ultimele arii ale Reformei s-au cântat în gama „sacralismului creştin”. Dacă ar mai fi nevoie de ceva, putem doar arăta spre faptul că Mărturisirea Belgică pune asupra magistratului „datoriile” care au dus la ardere. Numai atunci când acidul timpului a început să muşte adânc din şablonul sacralist, Articolul 36 a început să îi stânjenească pe reformați, iar aceasta nu s-a întâmplat decât în vremuri comparativ recente. În Olanda nu s-a întâmplat până când statutul oficial al *Hervormde Kerk* a fost făcut fictiv de Secesiuni.

Concepția esențial sacrală a lui Calvin devine şi mai aparentă în reacția sa față de manifestul anabaptiştilor promulgat la Schlatten am Rande în anul 1527. Ne oprim pentru o scurtă examinare a lui şi a răspunsului lui Calvin.[20]

Unul din punctele subliniate în mărturisirea Schlatten am Rande are de a face cu funcția săbiei în legătură cu Biserica. Citim următoarele:

> Sabia este o rânduială a lui Dumnezeu în afara perfecțiunii lui Cristos; Prinții şi Domnitorii lumii sunt rânduiți pentru pedepsirea răufăcătorilor şi pentru omorârea lor. Dar în perfecțiunea lui Cristos, pedeapsa ultimă este excomunicarea, în care nu se include moartea fizică.[*]

Declarăm că pentru orice om ce nu mai gândeşte în termenii „sacralismului creştin” această formulare este corectă şi potrivită. Se afirmă că sabia este o instituție divină, cu putere de constrângere, şi dacă e nevoie chiar de condamnare la moarte. Dar această sabie, se spune, nu are nici o sarcină coercitivă înăuntrul Bisericii; hotărât că nu, căci în această zonă cea mai înaltă sentință este excomunicarea. Se poate aştepta ca toți oamenii raționali să fie de acord cu ea. Adevărat, expresia „perfecțiunea lui Cristos” este puțin ciudată; dar trebuie amintit faptul că bărbații strânşi la Schlatten am Rande făceau muncă de pionierat şi trebuiau să creeze un vocabular. Terminologia la care ne gândim imediat nu era încă curentă atunci; termenii „Biserică” şi „Stat” erau încă nediferențiați. Dacă înlocuim „perfecțiunea lui Cristos” cu „Biserica lui Cristos” (şi o putem face) atunci acea zugrăvire a funcțiilor celor două entități este în întregime acceptabilă.

Dar nu în urechile unui om cu tipar sacralist de gândire. Calvin nu doar a aruncat deoparte Schlatten am Rande, dar s-a oferit voluntar să o combată în scris, spunând: „Principala datorie a magistraților nu este aceea de a-şi păstra supuşii în pace în ce priveşte trupul; ci, mai degrabă, de a se asigura că Dumnezeu este slujit şi onorat pe domeniile lor.” Căci „După cum magistrații au datoria de a curăța Biserica de ofense prin

[*] N.ed.: Mărturisirea de la Schleitheim, Articolul VI.

pedepse şi coerciţii corporale, clericii au şi ei datoria de a-i asista pe magistraţi reducând numărul celor care ofensează.” Calvin a mustrat Schlatten am Rande, spunând: „Mâna nu poate spune piciorului ‚nu am nevoie de tine’”.[q] Ştiind bine că autorii manifestului aveau un mod de a se întoarce în timp până în vremurile pre-constantiene, Calvin caută să îi facă să realizeze că nu au nici un drept să o facă. Pentru el, schimbarea constantiniană a fost o mare îmbunătăţire faţă de acele vremuri anterioare, „acele zile anterioare în care demnitatea Bisericii era încă ascunsă”, o idee pe care Calvin, după cum vom vedea, i-o datora lui Augustin, acel prim apologet al „sacralismului creştin”.

În fine, replica lui Calvin la Schlatten am Rande a fost: „Nu trebuie să scoatem din mijlocul nostru instituţia dreptăţii civile, nici să o izgonim din Biserică” („ny le chasser hors de l’Eglise”). În trecere, cititorul va observa că Calvin comite aceeaşi eroare despre care am vorbit mai devreme, şi anume, gândind că atunci când Copiii vitregi vociferau în favoarea expulzării puterii civile din Biserică, ei cereau ca acesteia să i se pună capăt în acelaşi timp în zona civilă. Gândirea sacralistă a lui Calvin făcea imposibil ca el să diferenţieze între

[q] Aplicând în acest fel cuvintele din 1 Corinteni 12:21, Calvin îşi dezvăluie atitudinea sacralistă; pentru el, Biserica şi Statul sunt doar două aspecte ale unuia şi aceluiaşi lucru. El nu vrea să audă de vreo separare. Şi în această privinţă, Calvin era ca şi ceilalţi reformatori. Trebuie să fim de acord cu Karl Rieker când spune în a sa *Die Rechtliche Stellung der Evangelischen Kirche Deutschlands* … „Es handelt sich also für die Reformatoren nicht um das Verhältnis zweier Gemeinwesen zu einander; sie kennen überhaupt nur *eine* Gemeinwesen, *eine* umfassende Verbandseinheit und das ist die *Christheit* … Im diesem Stück sind also die Reformatoren nicht modern, sondern gut mittelalterlich” (pp. 53 ş. urm., sublinierea italică este a lui Rieker). Trebuie să fim de acord şi cu Georges de Lagarde, care declară în ale sale *Recherches sur l’esprit politique de la Reforme*, „L’Eglise calviniste n’est pas une société indépendant; … l’Eglise et l’Etat ne devaient former qu’un seul et même être.”

desfiinţarea autorităţii civile şi excluderea ei din problemele credinţei.

Calvin nu a scăpat niciodată de monismul reflectat aici. În gândirea sa, ceea ce noi numim acum Biserică şi ceea ce noi numim acum Stat sunt îmbinate într-o singură ţesătură; împreună, ele constituie o singură entitate. Monismul acesta a fost ceea ce a făcut imposibil pentru Calvin să înţeleagă spre ce ţinteau Copiii vitregi. Acest monism şi-a găsit expresia în crezurile apărute sub influenţa sa.

Se poate afla întotdeauna poziţia cuiva faţă de tensiunile apărute între reformatori şi copiii lor vitregi dacă îl întrebăm ce crede despre schimbarea constantiniană ca atare. Exponenţii „sacralismului creştin” privesc evenimentele din zilele lui Constantin ca începutul epocii de aur; restituţioniştii le privesc ca sfârşitul epocii de aur.

Am sugerat deja că Augustin se afla în prima categorie, şi vom avea din belşug ocazia să îi luăm pulsul. S-a arătat şi despre Calvin că făcea parte din aceeaşi şcoală, şi se va arăta mai detaliat în capitolele ulterioare ale acestui volum. Ştim deja că Bogerman avea o gândire similară; următorul pasaj scris de mâna sa ne-o va arăta şi mai clar:

> Slujba magistratului în problema îngrijirii de religie a început în vremurile Noului Testament cu Constantin cel Mare … văzând că conducătorii precedenţi erau păgâni şi ostili Bisericii şi că Constantin a avut un zel bun de a procura Bisericii pace exterioară şi doctrina corectă alături de opoziţie pentru învăţăturile ce el le considera a fi eretice.

(În trecere, ar putea fi interesant de ştiut că asemenea laude excesive pentru omul la care Copiii vitregi făceau referire ca „acel balaur”, însemna mai mult decât puteau ei suporta. Au ripostat spunând că Constantin era un curvar – la care Bogerman a replicat „La fel şi David, care pe deasupra mai era şi ucigaş.”)

Această perspectivă asupra schimbării constantiniene era întipărită în tradiția reformată. Se poate afla ce concepție aveau despre ea la Sinodul de la Dordt din laudele exagerate adresate puterii civile, care a convocat Marele Sinod, pentru „a călca pe urmele iluştrilor voştri strămoşi, Constantin, Teodosiu etc.”

Liderii Reformei nu erau doar devotați constantinianismului, ci aplaudau fiecare invazie a săbiei în problemele credinței (bineînțeles, numai în cazul în care magistrații susțineau religia *corectă*). Ei îndemnau constant pe magistrat să verse sângele opoziției. Când Edward al VI-lea a urcat pe tronul Angliei, Henry Bullinger, succesorul lui Zwingli în reforma elvețiană, a jubilat (putem să îl cităm într-o traducere engleză străveche):

> Binecuvântat fie acel domn mărinimos care nu a suferit ca prinții, ce prin providența sa divină i-a făcut şi le-a poruncit să fie conducători supremi ai bisericii sale, imediat sub el … să apuce pe căi greşite şi să fie înşelați mai departe, ci cu bunăvoință le-a deschis ochii să privească acel soare al neprihănirii şi lumina adevărului … care cu judecată va vărsa sângele celor care au vărsat sânge nevinovat …[21]

(Trebuie notat, în trecere, că dacă acestui duh i s-ar fi permis să continue nedomolit, dacă această teologie nu s-ar fi erodat, războaiele religioase de exterminare nu s-ar mai fi sfârşit.)

Am vorbit de eroziune. Eroziunea este un proces lent, şi rămăşițe ale moştenirii constantiniene au fost aduse pe țărmurile Lumii Noi. Unele colonii de pe malul Atlantic excludeau prin lege „toți Predicatorii şi Quakerii şi alți eretici notorii.” Dar pe aceste țărmuri a fost adus şi aluatul Copiilor vitregi. Cetățenii din Providence au refuzat să accepte politica neliberală, spunând că libertatea conştiinței a fost „posesiunea lor cea mai de preț”. De aceea, membrii Comisiei din

Massachusetts au ripostat că aceşti sectanți „țintesc spre însăşi desființarea şi răsturnarea întregii conduceri civile dintre voi”.

Dar eroziunea este de asemenea persistentă. Colosul constantinianismului a căzut, şi, atât cât priveşte Lumea Nouă, „mare i-a fost căderea”. Primul Amendament al Constituției Federale, care prevedea că „Congresul nu va da vreo lege care să recunoască oficial o religie, nici nu va interzice libera exercitare a ei” a fost condamnarea la moarte a „sacralismului creştin”. Acest amendament este o Doctrină Monroe[*] prin care solul Lumii noi este închis față de răsadurile sacraliste venite din Lumea Veche.

Fără îndoială că experiența făuririi unei civilizații noi în pustiu a grăbit ziua demiterii constantinianismului în Lumea Nouă. În Europa, acesta a zăbovit mai mult, acolo spunându-se abia recent „A venit sfârşitul epocii constantiniene.” Foarte recent, însă, un exponent al tradiției reformate din Olanda, a adus dovezi că în mintea sa constantinianismul era încă foarte corect şi potrivit. Găsim această dovadă în evaluarea pe care o face schimbării constantiniene. Dr. Abraham Kuyper a scris:

> Când prima competiție s-a sfârşit prin plecarea împăratului înaintea lui Isus, atunci … regalitatea lui Cristos a început să triumfe în societate … regalitatea lui Cristos a rămas din acel timp ca o putere dătătoare de direcție deasupra puterii imperiale, care, pentru a-şi întări influența, a încercat o integrare apropiată tot mai mare cu regalitatea lui Isus … Când în secolul patru persecuția a încetat şi puterea imperială s-a arătat dispusă a se acomoda cu Isus, atunci victoria principală a devenit evidentă … Această victorie principală a continuat pe întregul parcurs al lungii, lungii perioade cunoscute ca Evul Mediu.[r]

---

[*] o declarație prin care Statele Unite se opun extinderii controlului european în emisfera vestică – n. ed.

[r] Un monism curios îşi găseşte expresie aici. Confluența Bisericii şi a Statului în zilele lui Constantin (pe care Kuyper o celebrează ca pe un mare

Oriunde există rămăşiţe ale constantinianismului se poate detecta un fel de nostalgie după ceea ce pentru acei oameni erau „frumoasele vremuri de altă dată”, zilele „sacralismului creştin”; această nostalgie nu există în nici un loc în care formula constantiniană a fost repudiată efectiv; în locul ei se găseşte o nostalgie după lumea ilustrată în Noul Testament. Printre aşa numitele Biserici Tinere, care nu au o tradiţie constantiniană, separarea dintre Biserică şi Stat este de la sine înţeleasă. Pare că putem concluziona în siguranţă că dacă cauza lui Cristos are un viitor (şi avem garanţia Cuvântului Său că are), aceasta va fi în climatul unei societăţi compozite. Acesta este doar un alt fel de a spune că va fi în felul acela de lume pentru care au agonizat Copiii vitregi, activitate pentru care şi-au câştigat dispreţuitul nume de „neo-donatişti”.

---

triumf) necesită ca dreptul la conducere care îşi găseşte expresia în Stat să fuzioneze cu dreptul la conducere ce îşi găseşte expresia în Biserică. Acest monism, dacă este lăsat liber, îi va determina pe oameni să gliseze imperceptibil de la harul comun al lui Dumnezeu (care ne-a dat Statul) la harul special al lui Dumnezeu (care ne dă Biserica). Îi va cauza pe oameni să gliseze imperceptibil de la calitatea de fii care rezultă din relaţia Creator-creaţie la calitatea de fii ce rezultă din relaţia Răscumpărător-răscumpăraţi. Acest monism muşcă asemenea unui agent caustic în distincţia dintre Revelaţia Generală şi Revelaţia Specială. Tinde să anuleze deosebirea dintre *Volk* şi *Volk Gottes*. Nu este surprinzător că Copiii vitregi, care se opuneau cu consecvenţă acestui monism perfid, au fost numiţi cu duşmănie dualişti de cei ce continuau să adere la el![22]

2 Stäbler!

„Dacă ar fi Împărăția Mea din lumea aceasta, slujitorii Mei s-ar fi luptat …” Ioan 18:36

În capitolul precedent am văzut că „sabia a fost sudată de cruce” în timpul schimbării constantiniene. Din acel moment, cauza lui Hristos a beneficiat, dacă putem numi beneficiu acest fapt, de o a doua sabie, una făcută din oțel. De asemenea, am început să evidențiem faptul că reformatorii nu erau preocupați de eliminarea acestei arme din Biserică. Cu toate acestea, bărbații „Celui de-al doilea front” erau convinşi de faptul că schimbarea constantiniană pervertise Evanghelia, admițând prin aducerea săbiei în Biserică şi treburile ei un corp străin în mădularele Bisericii lui Hristos, un corp străin care trebuia înlăturat dacă era ca puroierea să înceteze.

Sabia de oțel era în esență o armă cu ajutorul căreia se exercita constrângere. Prin urmare, schimbarea constantiniană a condus la faptul ca tehnica constrângerii să fie parte din treburile Bisericii. Datorită acestui fapt cauza lui Hristos a pierdut dimensiunea voluntariatului, care era specifică adevăratei creştinătăți şi, o dată cu aceasta, cauza lui Hristos a îmbrățişat dimensiunea coercitivă, care este străină de adevărata credință. Acest capitol se va ocupa de această problemă a constrângerii versus voluntariatului.

E de la sine înțeles că „ereticii” au abordat problema acestei schimbări, atacând constrângerea şi pledând pentru implicarea voluntară. În timp ce căutau să reconstituie Biserica, ei – asemeni celor ce reconstruiau Templul în vremea lui Neemia – lucrau cu sabia într-o mână şi cu mistria în cealaltă; sabia pentru a expulza constrângerea, şi mistria pentru a reconstrui implicarea voluntară în cauza lui Hristos.

Implicându-se în acest program, „ereticii” au adoptat, cel puțin în câteva cazuri, semne diferențiatoare. În semn de protest față de cei ce mânuiau sabia, ei înşişi purtau un toiag inofensiv, asemeni celor folosite de păstori.

De aceea ei erau numiți uneori în timpurile Reformei ca „stablişti”[a], purtători de toiege. Purtarea acestui toiag inofensiv era atât de cunoscută ca fiind asociată cu semnul „ereziei” încât găsim acest aspect menționat în secolul al XVI-lea ca dovadă *prima facie* a apartenenței la „erezie”, ce caracteriza „Cel de-al doilea front”[b].

Totuşi, această purtare a toiagului nu era o invenție de secol XVI; se pare că fusese un aspect diferențiator al „ereticului” din cele mai vechi timpuri. Citim despre waldensieni că învățau oamenii să nu se confeseze clericilor ce purtau toiege. Acest aspect se pare că a fost preluat de Frăția din Boemia ca însemn ce declara convingerea, conform căreia sabia de oțel nu este o armă potrivită în mâinile unui ucenic a lui Hristos[c]. Inovația l-a făcut pe unul din liderii Frăției din Boemia, Lucas din Praga, să spună cu supărare: „Sunt total împotriva acestor Farisei vanitoşi, plimbându-se cu toiege şi etalându-şi neprihănirea.”[1]

Scoțienii şi irlandezii, care au rezistat timp îndelungat schimbării constantiniene în nord-vestul Europei, purtau un baston, cunoscut drept *gambutta*, pentru a se diferenția de

---

[a] Rădăcina cuvântului de origine germană Stäbler este constituită din cuvântul Stab, ce înseamnă „toiag”, cu sufixul „el” devenind „toiegel”. Stäbler sunt deci oamenii ce poartă un toiegel.

[b] La o audiție, ținută în 1590 pentru a stabili dacă fuseseră anabaptişti în zonă, un martor şi-a bazat depoziția cum ca ar fi fost câțiva pe faptul că „i-a întâlnit destul de des când cu toiegelul ... se îndreptau spre predicările lor sau ce-or face ei acolo.”

[c] Uneori mişcarea anti-constrângere a viziunii restituționiste se materializa prin purtarea unei săbii de lemn (deci inofensive). Aşa, spre exemplu, purtau unii din Frăția din Boemia. Acest simbol anti-constrângere a apărut de asemenea printre grupurile restituționiste în Polonia şi Lituania, în special printre adepții lui Peter Gonesius.

clericii trimişi de la Roma. Şi aici se pare că problema a fost subiectul implicării voluntare versus constrângerea.

Donatiştii par a fi fost primii purtători de toiege. Ei purtau un toiag inofensiv, pe care îl numeau „Israel", un termen care, după toate probabilitățile, este de origine semitică (amintim că exista o influență considerabilă în nord-vestul Africii), posibil o deformare a formei „Azael", ce înseamnă „puterea lui Dumnezeu". Dacă această explicație se acceptă, atunci purtătorul unui asemenea „Israel" se diferea de cei care făceau din brațul cărnii (împăratul) puterea lor. Şi atunci ar fi de asemenea cazul pertinenței sau caracterului impropriu al constrângerii.

Oricât de comună putea fi purtarea toiagului, vom înlocui pe parcursul acestui studiu termenul de „eretic" cu cel de *Stäbler*, căci acesta s-a împotrivit încălcării constrângerii în problemele Credinței.

Probabil că Augustin, mai mult decât oricare altul, este cel care a furnizat constantinienilor argumente din Scripturi (sau mai degrabă argumente atribuite Scripturilor) conform cărora constrângerea era interpretată ca fiind corectă din perspectivă teologică. Expresia din Luca 14:23, „Sileşte-i să intre", tradus în latină prin *compelle intrare*, era exact ce avea nevoie în această bătălie în desfăşurare cu donatiştii.

Adepții lui Donatus ofereau despărțirea de Biserica „căzută" şi urmarea propriei căi, un pas pe care avocații „sacralității creştine" nu-l puteau permite, căci ar fi lovit în însăşi inima visului lor, a unei credințe comune întregului imperiu. Deci ei au anunțat de la începutul conflictului că schisma nu va fi permisă şi, în caz de nevoie, va fi tratată cu arme. La care donatiştii au evidențiat că această reacție ar fi străină principiilor Domnului care nu a ridicat un deget, cu atât mai puțin o sabie, pentru a reține oamenii ce Îl părăseau. Mai mult decât atât, când un număr mare L-a părăsit, El Şi-a confruntat ucenicii cu întrebarea „Voi nu vreți să plecați?"

Acestei direcții de gândire – fără ca puterea argumentului să-i fi scăpat – Augustin i-a replicat:

> Am auzit că citați ceea ce a fost scris în Evanghelie că atunci când şaptezeci de urmaşi ai Domnului I-au întors spatele, aceştia au fost lăsați cu această alegere a părăsirii necuviincioase şi că El le-a spus celor doisprezece rămaşi „Voi nu vreți să plecați?" Dar ceea ce omiteți să spuneți este că la acel moment Biserica era doar la începutul creşterii din proaspăt sădita sământă şi că nu se împliniseră spusele „Toți împărații vor îngenunchea înaintea Lui, toate popoarele Îi vor sluji." Împlinirea acestei profeții este în proporții mult mai mari acum că Biserica deține mai multă putere, atfel încât ea poate acum nu doar să invite, dar să şi constrângă oamenii să îmbrățişeze ceea ce este bun.[2]

Aici avem o reprezentare timpurie a noțiunii conform căreia Bisericii lui Hristos îi fusese trasată de către Întemeietor o direcție radical diferită de cea reprezentată în Noul Testament. Aici avem începuturile ideii, care a deținut supremația în mințile oamenilor de-a lungul Evului Mediu, conform căreia Regele Bisericii însuşi intenționase o schimbare a epocii creştine – o schimbare față de care lumea timpurilor apostolice urma să devină învechită. Această schimbare era identificată cu inovația constantiniană, iar ideea expusă de Augustin domina gândirea şi teologia omului european în timpurile medievale, conducând la diferite absurdități teologice, cum ar fi, spre exemplu, faptul că Marea Trimitere a fost menită epocii pre-constantiniene şi a fost împlinită o dată cu schimbarea constantiniană. Aici este începutul diferenței ne-protestante a *het historisch gewordene*, asupra căreia am atras atenția mai devreme. Ideea lui Augustin a unui nou regim ce coincidea cu schimbarea constantiniană şi reprezenta „împlinirea mai mare" a profeției continuă să fie în vogă atâta timp cât oamenii nu vor fi renunțat la constantinianismul lor[d].

[d] În anul 1953 prezentul autor a scris un articol pentru *The Reformed Journal* (din octombrie, articol întitulat „Creştinătatea biblică şi compozitismul cultural") în care a fost expusă ideea că Noul Testament anticipă o societate compozită. Conținutul acestui articol nu a părut corect celor din Biserica Reformată din Olanda care consideră că organizațiile

Pentru această idee a „mai marii împliniri” Augustin a reuşit să găsească „o justificare scripturală” cu ajutorul unei forme exegetice nu foarte îndepărtate de cascadoriile acrobatice. Căci el continuă spunând:

> Aceasta El o arată [adică ideea „împlinirii lărgite” care pune acum Biserica în poziţia de a constrânge] destul de generos în parabola ospăţului nunţii; după ce îi cheamă pe cei invitaţi ... şi slujitorii spun „S-a făcut precum ai poruncit, dar tot mai este loc”, Domnul spune „Ieşiţi la drumuri şi la garduri şi pe cei ce-i găsiţi siliţi-i să intre ca să mi se umple casa.” Acum observaţi diferenţa de exprimare faţă de cei ce au intrat mai devreme – „aduceţi-i” şi nu „siliţi-i”, prin care este simbolizată starea incipientă a Bisericii, în timpul căreia ea creştea spre poziţia de a fi capabilă să constrângă. Din moment ce era drept din raţionamentul unei puteri mai mari şi puteri de a forţa oamenii să vină la ospăţul eternei mântuiri, s-a spus mai târziu ... „Ieşiţi la drumuri şi la garduri şi siliţi-i să intre.”

sociale separate şi antitetice sunt incluse în viziunea creştină. Câteva întâlniri au fost ţinute pentru a respinge ideea compozitismului social şi au apărut o serie de articole în revista *Patrimonium*, care este publicaţia acestei facţiuni. În aceste articole citim următoarele (traduc din olandeză): „Trebuie să evidenţiem fără tăgadă că orice dovadă din Scripturi devine extrem de periculoasă dacă este neglijat cursul istoric. Suntem cu toţii familiarizaţi cu tehnica de „box cu umbra” a sectelor, care se folosesc de texte aleatorii pentru „a-şi demonstra” tezele, uitând că există ceva numit istorie şi desfăşurarea existenţei umane. Care este valoarea reală a recurgerii la textele din Noul Testament? Oare Verduin nu cunoaşte faptul că în cultura atât de variată a acelor timpuri situaţia era total *diferită* [Italicele sunt incluse de noi, dar sunt cerute de accentul din original] de cea prezentă, că o sarcină mai mult decât diferită le-a fost prevăzută primilor creştini – Biserica avea să crească, aşa cum a şi făcut, în lume.... Cred că ar trebui să discutăm împreună utilizarea Scripturii ca atare.” Aici, aşa cum va observa cititorul, îl avem pe Augustin în haine moderne, „mai marea împlinire” prezentând Noul Testament ca învechit, astfel încât textele sale devin „extrem de periculoase” dacă citām fără a filtra prin „het historisch gewordene.” Este inutil a mai adăuga că acesta este echivalentul protestant al noţiunii catolice a „tradiţiei” şi este pe deplin inacceptabil.

Aici avem de-a face cu viziunea, de la Augustin până la timpurile Reformei şi dincolo de acestea, conform căreia „căderea” Bisericii a fost o cădere ascendentă. Şi aici, chiar la începuturi, găsim că una din caracteristicile acestei căderi ascendente era dobândirea puterii de a constrânge.

Pe deplin sigur pe el însuşi, Augustin a conchis cu ironie:

> Aşa că dacă voi [donatiştii] vă plimbaţi în tăcere în afara ospăţului eternei mântuiri şi a unităţii sfintei Biserici, atunci noi vă vom ajunge din urmă pe „drumurile” voastre; dar acum că sunteţi plini de ţepi şi spini de atât de multe cruzimi şi răni aduse poporului nostru, acum venim spre voi în „gardurile” voastre spre a vă constrânge. Oaia silită este constrânsă în timp ce este nedoritoare, dar după ce este adusă înăuntru, poate paşte după voia inimii sale.

Augustin a reuşit să covârşească[e] un alt pasaj din Scriptură pe care îl putea folosi pentru a sluji ţelului său,

[e] Este incredibilă amploarea pe care o avea efortul lui Augustin de a găsi în Noul Testament justificarea pentru coerciţie. În scrisoarea sa către Vincentius el scria: „n-ai citit cum Pavel ... a fost forţat printr-o mare violenţă ... să îmbrăţişeze adevărul? Căci lumina ochilor săi, mai de preţ decât banii sau aurul, i-a fost dintr-odată luată .... N-a primit-o înapoi până la venirea unui membru al Sfintei Biserici. Crezi că nici o constrângere n-ar trebui folosită pentru a mântui omul de greşelile sale; şi totuşi vezi ... că Dumnezeu face acest lucru.” Într-o predică din Luca 14:16 Augustin pune aceste cuvinte în gura lui Hristos: „Pe cine vei găsi, nu aştepta până vor alege să vină, sileşte-i să intre. Am pregătit o cină măreaţă ..., nu pot suporta ca vreun loc să rămână gol. Neamurile vin de pe drumuri şi străzi: lăsaţi ca ereticii să vină de pe garduri .... Căci cei ce fac garduri au drept obiectiv divizările. Lăsaţi ca aceştia să fie luaţi de pe garduri, adunaţi de printre spini. Au rămas înţepeniţi în garduri, nedorind să fie siliţi. „Lăsaţi-ne”, spun ei, „să intrăm din proprie voinţă”, dar nu aceasta este directiva Domnului. El spune „Siliţi-i să intre.” În lucrarea sa *De Correctione Donatistorum* Augustin revine asupra acestui pasaj din Luca: „Pentru ce atunci nu lăsaţi să fie învinovăţiţi prin faptul că au fost astfel constrânşi, dacă puterea, primită de Biserică prin ungere divină la vremea potrivită prin caracterul religios şi credinţa regilor, este instrumentală în constrângerea celor care au fost găsiţi pe drumuri şi garduri – care înseamnă în erezii şi schisme.”

întrucât era un mare alegorist. De data aceasta a găsit-o în situația familială a lui Avraam, unde erau două soții: una liberă şi a doua sclavă. Prima îşi trăia viața în climat al voluntariatului, iar cea de-a doua în cel coercitiv. În acest mod Augustin justifică prezența a două tipuri de creştini în Biserică – unii prin alegere, alții prin constrângere. În plus, alegoria justifica şi faptul că prima o asuprea pe cea de-a doua – n-a bătut-o Sara pe Agar?

Acest mic sofism a devenit de asemenea parte a panopliei exponentului medieval de „sacralism creştin", fiind repetat în timpurile Reformei, după cum vom vedea.

De-a lungul timpurilor medievale biserica „căzută", acționând pe baza învățăturilor lui Augustin şi ale altora, a recurs la utilizarea forței oriunde mergea. Atunci când, spre exemplu, Amandus a venit acolo unde acum e Flandra, la începutul secolului al şaptelea, şi-a început eforturile „misionare"[f] cu vizita la regele local, Dagobert al II-lea. Odată cererea de ajutor acordată până la constrângerea prin sabia regelui, a purces spre a-şi îndeplini sarcina, purtând acte ce declarau pentru ca toți să ştie că poruncile regelui erau: „Dacă cineva nu-şi dă acordul să se lase regenerat prin botez, va fi constrâns să o facă de către rege." Acest Amandus s-a plâns superiorilor săi la Roma mai târziu că a fost nu doar o dată obligat să iasă din apele râului Schelde – explicația pentru o asemenea primire nu foarte politicoasă pare a fi modul în care băştinaşii au găsit cu cale să-i plătească cu aceeaşi monedă, răspunzând la botezurile sale forțate printr-un botez forțat din partea lor[g].

[f] Acest cuvânt este cu ghilimele datorită faptului că este aberant să ne referim la aceste activități ca fiind „misionare." Aşa cum vom evidenția mai târziu, misiunile în sensul Noului Testament nu au apărut şi nu apar în climatul constantinian.

[g] *Zwangtaufe*, botezul cu forța, era destul de comun în Europa medievală. Vom vedea că „Copiii vitregi" erau expuşi în acele vremuri acestei insulte.

Colegul lui Amandus, Winfrid, (care a fost canonizat ca Sfântul Boniface pentru multele sale servicii în interesul constantinianismului) era de asemenea convins de ideea că obligarea prin „brațul secular" era dreaptă şi potrivită. A mers atât de departe încât a susținut că „Fără patronajul prinților franci suntem incapabili să conducem Biserica sau să apărăm preoți sau clerici, călugări sau maici; fără ordinele şi autoritatea lor nu putem împiedica nici riturile păgâne şi sacrilegiile idolatre ale germanilor."

Aderând la aceeaşi doctrină, propovăduită de către Biserica „căzută", împăratul Carol, care pentru multele sale servicii în schema constantiniană a devenit cunoscut ca Charlemagne (Carol cel Mare), i-a ajutat pe „misionari" decretând că „toți cei care refuză cu încăpățânare botezul vor fi condamnați la moarte."

Printre „eretici" această filozofie, prin care coerciția era justificată, era supusă atacurilor încă de la începuturi. Aceste atacuri au devenit parte integrală a unei viziuni totale a oamenilor cu convingeri restituționiste. Următoarea descriere a „ereziei" medievale o face destul de evidentă:

> Ereticii predică prea mult din Evanghelii şi Epistole şi susțin, printre alte lucruri, că un om nu trebuie să facă vreun rău, să mintă sau să înjure. Atunci când predică din Evanghelii sau din Epistole îşi ademenesc ascultătorii cu explicațiile lor, ca maeştri ai erorilor ce nu ştiu să stea la picioarele adevărului, învățând şi explicând Scripturile ce sunt interzise laicilor. Ei susțin că Biserica lor este adevărata Biserică şi că Biserica Romană nu este decât o Biserică a ticăloşilor. Aceştia resping bogăția Bisericii şi însemnele regalității ecleziastice, înaltele privilegii ale episcopului şi abatelui, căutând să abolească privilegiile ecleziastice. Ereticii evidențiază ideea că nimeni nu poate fi constrâns la credință şi condamnă sacramentele Bisericii, spunând că un preot ce trăieşte în păcat de moarte nu poate fi parte a trupului Domnului. Ei

susțin că trans-substanțierea nu are loc în mâinile preotului, ci în inima celui ce primeşte cu demnitate [cina Domnului].[3]

În mod similar un om cu aplecare „eretică" din îndepărtata Polonie, Peter Chelcicky, spunea cu un secol înaintea Reformei:

Nici un om nu poate fi adus la credința lui Hristos folosind forța, aşa cum e puțin probabil ca un om să învețe poloneza studiind germana .... Prin mijloacele puterii laice Anti-Hristul şi-a asumat toată puterea sub masca credinței creştine. Din moment ce credem că Hristos ne-a mântuit de sub puterea lui Satan prin blândețe şi umilință pe Cruce, nu putem permite ca desăvârşirea credinței noastre să vină prin puterea lumii acesteia ca şi cum forța este un beneficiu mai mare decât credința .... Atunci când Împăratul Constantin a fost adus în Biserică de Papa Silvestru în modul său păgân de existență şi acesta a fost învestit în schimb cu putere externă, distrugerea Bisericii a fost inevitabilă.

Acestea erau vocile oamenilor care au rupt relația cu Biserica „căzută"; erau de asemenea şi persoane care au rămas în ea, dar i-au repudiat ideile despre implicarea voluntară şi coerciție. După cum, conform Confesiunii Belgice, Căderea din Eden a lăsat câteva „dâre" ale gloriei trecute, tot aşa „căderea" Bisericii lăsa câteva mici vestigii ale stării sale de rectitudine din trecut.

Remarcabil printre aceştia era Hilarius de Poitiers, care a scris în 365, atunci când schimbarea constantiniană avea loc:

Acum, Biserica înspăimântă cu amenințări de exil şi temniță şi ea, care în trecut şi-a câştigat adepții în ciuda temnițelor şi exilului, aduce acum oamenii la credință prin constrângere. Ea, cea care a crescut prin preoți vânați acum vânează preoți la rândul ei .... Aceasta trebuie spusă spre comparația cu acea Biserică care ne-a fost transmisă şi pe care acum am pierdut-o,

fapt ce se desfăşoară în fața ochilor oamenilor şi este trâmbițat cu putere.

Dovezi similare ale acestor „dâre" au tot apărut de-a lungul timpurilor medievale. Iată-l pe Wazo, episcop de Liège, care în secolul al XI-lea a răspuns colegului său, care îl îndemna să ia măsuri împotriva unor „eretici" ce călătoreau în zona Liège:

Deşi ideile acestor eretici au fost condamnate de către Biserică cu mult timp în urmă, aceşti oameni ar trebui tratați cu blândețe şi în spiritul Celui ce avertiza împotriva smulgerii neghinei. Nu trebuie să recurgem la judecata puterii pentru a îndepărta pe cei ce Creatorul îi lasă în viață. Nici nu trebuie să gândim că în calitate de episcopi ordinați intrăm în posesia unei săbii specifice unui conducător civil; suntem unşi întru a aduce la viață, nu a trimite spre moarte. Credinciosul trebuie desigur atenționat împotriva ereticilor, căci cel ce se joacă cu focul îşi arde degetele.

Acestea erau sentimentele rostite de anumiți oameni, oameni în inima cărora întunericul nu era deplin. Dar oficial Biserica „căzută" gândea şi învăța cu totul altceva în timpurile medievale. Biserica Evului Mediu nu era o companie de oameni credincioşi adunați în mod voluntar, ci era o masă de ființe umane adunate împreună şi ținute laolaltă prin simbolul coerciției – sabia puterii laice. Doctrina oficială era, aşa cum Papa Pelagius o spusese în anul 553, „în privința constrângerii ereticilor şi schismaticilor Biserica deține ‚brațul secular' pentru a sili în cazul în care oamenii nu pot fi aduşi spre înțelepciune prin argumente raționale."

Atunci când Biserica medievală îi numea pe restituționişti „eretici", folosea cuvântul în sens etimologic. În acest sens, cuvântul nu are conotații cu referire la deviațiile religioase, în sensul folosit de limbile moderne. „Ereticii", aşa cum am menționat, nu erau pe o pistă greşită teologic vorbind,

şi totuşi erau „eretici”. Cuvântul „eretic” este derivat din verbul grecesc *hairein*, care înseamnă „a-şi exercita opţiunea în prezenţa alternativelor.” Cei care priveau viaţa creştină din perspectiva unei probleme de alegere dintre alternative erau din acest motiv numiţi „eretici” de către cei ce gândeau în termeni de „creştinism fără alegere”. Din această cauză cuvântul „eretic” era utilizat alternativ cu „schismatic”, aşa cum ilustrează citatul lui Pelagius.

Am văzut că reformatorii aveau de ales între două alternative – de a continua în tradiţia „sacralismului creştin” sau de a merge în direcţia tradiţiei de lungă răzvrătire împotriva conceptului. Cea de-a doua alternativă era plină de mari dificultăţi, implicând străbaterea drumului în singurătate, fără sprijinul prinţilor. Aceasta ar fi expus mişcarea reformatoare la un pericol de neînvins, căci împotriva ei era ordinul catolic, înarmat până în dinţi cu arme de care, aşa cum istoria arătase de mii de ani, nu-i era greaţă să se folosească. Cum să te opui unei asemenea puteri? Cu mâinile goale? Ar fi fost ca şi cum ai lupta cu pumnii goi împotriva unei armate de tancuri, aşa cum rebelii unguri au făcut-o în 1956. Alternativa era încheierea unor tratate cu conducătorii locali, ceea ce oferea mişcării reformatoare propria sabie şi promisiunea succesului. Până la urmă, ce s-a ales de Jan Hus? Şi ce l-ar fi salvat pe Luther de aceeaşi soartă? Glumele ironice ale acelor vremuri deja se refereau la el ca la „gâsca germană” (germanul Hus, deoarece cuvântul slav pentru gâscă este *hus*). Luther avea de luat o decizie, şi încă una grea. Nimeni să nu privească uşuratic extrem de dificila natură a dilemei ce Luther şi confraţii săi reformatori o aveau de înfruntat. Omeneşte vorbind, singurul lucru ce oferea o rază de speranţă era să construiască un rival orânduirii constantiniene – o nouă Biserică teritorială, ce putea oferi vechiului constantinianism un competitor formidabil. Nu părea să existe vreo altă alternativă viabilă.

Dar Luther de asemenea avea momentele sale, în care era mai mult în acord cu Noul Testament. Atunci vorbea din punctul de vedere al restituţioniştilor: „Ereticii trebuie convertiţi cu Scriptura şi nu cu focul!” În acele momente ale anului 1523, Luther rostea următoarele: „Gândurile şi reflecţiile sufletului sunt descoperite doar lui Dumnezeu; de aceea este imposibil ca cineva să fie contrâns prin forţă fizică spre a crede ceva. E nevoie de alt fel de constrângere pentru a realiza acest lucru, căci forţa fizică este incapabilă de aşa ceva.” În acele clipe Luther era apropiat de Tertullian, care spusese în vremea lui că „Este un drept fundamental, un privilegiu natural ca fiecare om să se închine conform convingerilor sale. Religia unui om nici nu-i ajută şi nici nu-i prejudiciază altui om. Nu este în natura religiei de a constrânge la religie, ci aceasta trebuie adoptată liber şi nu cu forţa.” Dar la fel şi acest Tertulian îşi schimbase convingerea, căci a spus mai târziu că „Ereticii trebuie siliţi pe bună dreptate, nu ademeniţi la datorie; încăpăţânarea trebuie corectată, nu înduplecată.” Şi Luther nu a făcut excepţie din rândul celor ce şi-au schimbat concepţiile, căci poziţia sa a fost determinată de ceea ce predomina în mintea sa – conturarea Bisericii în spiritul Noului Testament sau *het historisch gewordene*. Erau clipe în care Luther îşi împărtăşea vechea speranţă restituţionistă de a avea într-o zi o Biserică de credincioşi, căci le vorbea uneori prietenilor săi apropiaţi despre această Fata Morgana. Însă de fiecare dată era readus brusc în lumea reală şi necesităţile ei nemiloase. Şi atunci cealaltă alternativă revenea cu mai multă putere.

Acei dintre susţinătorii săi care erau condiţionaţi de „erezia” medievală au fost rapid istoviţi de această şovăire dintre două opţiuni. Pentru ei nu exista vreo problemă, căci pentru ei exista doar o soluţie – aceea de a se delimita de trecut şi de a începe de la zero. Erau oameni înfierbântaţi printre ei, bărbaţi ce voiau să meargă „cu toată viteza înainte, fie ce-o fi!”

Nesăbuința lor l-a făcut pe Luther să privească cu mai multă atenție spre cealaltă alternativă, ceea ce i-a făcut pe radicali mult mai nerăbdători. Dezamăgiți de indecizia reformatorilor dintre cele două opțiuni, aceştia s-au refugiat de unii singuri.

La scurt timp îl găsim pe Luther lansând un atac de mari proporții împotriva prietenilor şi asociaților de odinioară. Acum că îl abandonaseră, nu mai era nimic de pierdut. Reforma s-a cristalizat după tiparul neo-constantinian; nu mai rămânea nimic altceva de făcut decât să se întoarcă tunurile împotriva celor ce au părăsit Reforma din cauza acesteia.

Luther şi-a delegat asociatul Urbanus Rhegius să conducă atacul, spunându-i să scrie o carte împotriva *Schwärmer*, aşa cum începuse să-i numească. Rhegius s-a conformat, scriind un volum în care laude generoase sunt aduse lui Constantin şi succesorilor săi pentru direcția deschisă. Rhegius s-a sprijinit de mânerul săbiei politicii constrângerii celor ce stau în calea sacralismului, lichidându-i dacă este nevoie:

> Adevărul nu lasă loc alegerii; trebuie să fii de acord că magistratura are autoritatea să-şi constrângă supuşii față de Evanghelie. Şi dacă vei spune: „Da, dar mustrându-i, şi cu ajutorul cuvintelor bine alese, nu prin exercitarea forței", atunci îți voi răspunde că pentru a aduce oamenii la slujbă cu cuvinte frumoase şi mustrări este datoria predicatorului, dar pentru a-i păstra acolo recurgând la forță în caz de nevoie şi pentru a-i înspăimânta de eroare este funcția specifică a conducătorilor ... Ce crezi că înseamnă „Compelle intrare?"[4]

Între timp, radicalii au purces spre a organiza Biserica aşa cum credeau ei că trebuie să fie ea – prin asociere voluntară. Aşa cum s-a exprimat unul din liderii lor, Felix Manz, ambiția lor era „să-i adune împreună pe acei care voiau să-L accepte pe Hristos, să se supună Cuvântului şi să-I urmeze paşii, uniți fiind prin botez, lăsându-i pe ceilalți cu convingerile

din prezent." Observatorului nu-i va scăpa faptul că aici avem implicarea voluntară asigurată (prin cuvintele „voiau să-L accepte") şi constrângerea exclusă (prin expresia „lăsându-i pe ceilalți cu convingerile din prezent).

Acesta era cu siguranță Restituționismul, fără nici o ambiguitate. Manz a plătit pentru această ambiție a sa, fiind luat într-o barcă cu mâinile legate împreună la încheieturi şi trecute peste genunchi, un băț greu trecut între genunchii şi coatele sale îndoite. Legat în acest fel, a fost dus cu barca până la capătul îndepărtat al râului Limmat şi aruncat, pierind astfel în apele mocirloase. Aceasta a avut loc în data de 5 ianuarie a anului 1527.

Un alt radical, Georg Blaurock, şi-a exprimat viziunea restituționistă prin următoarele cuvinte: „adunându-ne laolaltă, aşa cum a spus-o Pavel". O astfel de Biserică nu poate fi Biserica maselor. A edifica o astfel de Biserică înseamnă a pune capăt programului sacralist. De aceea este evident că Blaurock era un om vânat.

Un altul, Pilgram Marpeck, un restituționist dintre cei de frunte, s-a referit la subiectul implicării voluntare versus coerciție în felul următor: „Prin botezul copiilor oamenii constrâng poporul să intre în Împărăția lui Dumnezeu; şi totuşi n-ar trebui să existe silire în acest scop. Toți cei ce recurg la puterea civilă căutând să susțină Împărăția lui Dumnezeu sunt aşteptați de pedeapsa veşnică ... magistratura nu are nici o atribuție în ceea ce priveşte Împărăția lui Dumnezeu."

Să cităm un altul, Hans Denck: „Să ştie oricine că în ce priveşte credința lucrurile trebuie să fie în baza implicării voluntare, fără vreo constrângere."

Auzim vocea liderilor „Celui de-al doilea front" în aceste mărturii; dacă ascultăm vocile luptătorilor comuni, auzim rostite aceleaşi sentimente. Aproape optzeci de tineri, selectați datorită stării fizice dintre două sute ce fuseseră arestați, au fost ținuți la Trieste până galera (pe care au fost

condamnați să ispăşească pedeapsa ca animale de povară) a venit în port pentru a-i lua. În timp ce aşteptau, au întocmit o declarație a credinței lor, menționând şi caracterul impropriu al constrângerii. Citim în dialectul nostim al acestor oameni simpli: „În ce pasaj a poruncit Dumnezeu copilului Său spunând: „Copile, mergi în toată lumea .... învață toate popoarele şi pe oricine refuză să accepte sau să creadă cuvintele tale prinde-l, torturează-l, da, chiar sugrumă-l până va crede”?” Când reprezentantul „Creştinătății”, care era responsabil de încarcerarea acestor tineri, un cleric ce a fost trimis să convertească aceşti „eretici”, a replicat spunând „Nu spune Hristos în parabolă ... „mergi la drumuri şi garduri şi sileşte-i să vină pentru ca să-mi fie casa plină”?”, ei l-au contrazis prin „Prin Cuvântul Său şi prin judecata Sa îi constrânge Hristos pe oameni!”

Totul este suficient de clar, fără nici o îndoială. Respingerea tehnicilor coercitive în domeniul Credinței era parte integrantă din discursul radicalilor, de la cel mai învățat conducător până la cel mai simplu țăran. Că aşa stăteau lucrurile poate fi cunoscut mai clar din mărturia dată de reformatori acestora. Henry Bullinger, spre exemplu, succesorul lui Zwingli, a recitat următoarele pentru a arăta ce oameni „intoleranți” erau restituționiştii:

> Ei susțin că nu este permis a se utiliza forța pentru ca cineva să accepte credința, spunând că aceasta este un dar de la Dumnezeu. Este greşit, spun ei, să sileşti pe cineva prin forță sau constrângere să îmbrățişeze credința sau să condamni la moarte din cauza rătăcirii de la credință. Este o eroare, afirmă aceştia, ca în Biserică să se utilizeze orice altă sabie decât cea a Cuvântului divin. Împărăția laică, declară ei, trebuie să fie separată de Biserică şi nici un slujitor civil nu ar trebui să-şi exercite autoritatea în cadrul Bisericii. Domnul a poruncit, susțin ei, doar să se predice Evanghelia şi să nu se folosească forța pentru a o accepta. Adevărata Biserică a lui Hristos, potrivit lor, are această caracteristică a suferirii şi îndurării persecuției fără a o exercita împotriva nimănui.[5]

Pasajul citat ar trebui să infirme argumentul auzit adesea, conform căruia ar fi un anacronism să aşteptăm de la reformatori o aderare deschisă la principiile libertății creştine, din moment ce acele principii nu fuseseră formulate. Bullinger le cunoştea şi era capabil să le declame doar pentru a le respinge. Acelaşi lucru este adevărat în ce-l priveşte pe Bucer, care fusese expus următoarelor, adresate lui personal:

> Această lucrare a Domnului va fi făcută fără ajutorul săbiei şi fără exercitarea forței fizice, doar prin puterea spirituală şi prin har, nu fără multe întristări şi necazuri .... Sfintele Scripturi nu învață că cei puternici şi slăviți trebuie să zidească Biserica ... cu ajutorul forței şi constrângerii utilizate cu sau fără ştiință .... Cei care au suveranitatea şi credința de asemenea ... trebuie să fie disciplinați de Dumnezeu împreună cu alți membri ai Bisericii ... căci magistrații nu au fost chemați de Dumnezeu să dezrădăcineze şi să extermine neghina persecutându-i sau confiscându-le averile sau condamnându-i la moarte pentru cauza religiei. Nu pentru aceasta Dumnezeu le-a dat putere; ba din contră, Hristos interzice folosirea puterii în acest scop în sânul Bisericii. Este de datoria lor să administreze într-un mod echitabil şi imparțial treburile temporare şi materiale .... Nu este potrivit ca cei ce iubesc Cuvântul lui Dumnezeu în adevăr să constrângă la credință prin violență tiranică pe cei din afara Bisericii sau să-i facă pe cei ce le împărtăşesc religia să continue să o facă contrar voinței lor. Este cu neputință de crezut că este în vreun fel de folos unui om să fie forțat să fie prezent la Sfânta Cină, cu deşarta nădejde că acesta va sfârşi prin a accepta credința în mod voluntar şi durabil.... Legea harului nu doreşte să aibă oameni slujind contrar alegerii lor, dar, în mod contrar, lasă fiecărui om libera sa alegere.... Domnul nu a dat vreo altă regulă sau mijloace de constrângere pentru a forța oamenii spre credință

şi religie afară de Cuvântul Adevărului însuşi .... În această privinţă, voi recurgeţi la legea imperială şi la viziunea lui Augustin ... dar susţinem că asemenea constrângere aduce Bisericii mai mult rău decât bine.

Departe de a renunţa, Bucer a ripostat:

> Este de datoria magistraţilor de a nu tolera ca cineva să atace sau să insulte în mod deschis doctrina Evangheliei .... Ideea că aceasta se întâmplă pentru că un asemenea om este un răzvrătit şi constituie o ameninţare la adresa ordinii paşnice, nu este suficient, căci, de-asemenea, el nu trebuie tolerat într-o republică creştină, întrucât refuză să fie învăţat[h] lucrurile ce ţin de Împărăţia lui Hristos.[6]

Este evident că reformatorii ştiau principiile ce conduc la libertatea religioasă; ei cunoşteau ce presupunea separarea Bisericii de Stat. Este de asemenea evident că respingeau această direcţie de gândire şi o făceau, pentru că susţineau axioma conform căreia Statul trebuia să aibă o confesiune religioasă, Statul trebuia să fie o „republica Christiana." Această convingere, ce conducea direct la „sacralismul creştin", îi situa acolo unde erau.

Asociatul lui Bucer, Adam Krafft, şi-a adus aportul cu privire la propaganda în favoarea coerciţiei, spunând că „Este posibil ca cel ce a fost constrâns astăzi să vină de bună voie mâine ... şi fiind salvat, îi mulţumeşte apoi magistratului pentru constrângerea exercitată." Într-o încercare de a justifica coerciţia, acesta a adăugat: „Astfel a procedat regele din Ninive când a poruncit supuşilor să postească .... La fel a procedat Nebucadneţar când a ameninţat cu moartea persoanele profanatoare. Acest edict imperial a lui Nebucadneţar învăţa

[h] Prin aceasta am revenit la frecventarea forţată a cursurilor de îndoctrinare, concept inventat atunci când a fost lansat pentru prima dată „sacralismul creştin".

toţi magistraţii creştini că au cu siguranţă prerogativa de a constrânge oamenii la credinţă."[7] Acest pastor protestant era ferice inconştient că spunând aceasta îşi semna în realitate sentinţa la moarte; era prea adevărat că politica recomandată de el era de origine păgână şi se potrivea modului pre-creştin de gândire şi numai acestuia. El cerea Bisericii lui Hristos să uite ceea ce Domnul a învăţat-o şi să stea în schimb la picioarele păgânilor!

Apologeţii „sacralismului creştin" erau capabili, după cum am văzut, să găsească sprijin pentru viziunile lor la păgâni. De asemenea jonglau destul de bine cu Vechiul Testament – unde sunt exemple ale uniformităţii religioase prin utilizarea săbiei conducătorilor civili. Dar chiar şi Vechiul Testament – despre care insistau oamenii „Celui de-al Doilea Front" că era învechit în această problemă – nu era suficient de aspru pentru reformatori. Sus-menţionatul Urbanus Rhegius afirma că „Se cade ca magistraţii noştri să-i pedepsească pe eretici şi pe schismatici şi să-i extermine cu nu mai puţin zel decât regele din Vechiul Testament."[8]

Susţinătorii „sacralismului creştin" se descurcau cu mult mai puţin bine în lumina Noului Testament, care nu le-a furnizat vreun argument solid. Atunci când un restituţionist, Leendert van Maastricht, a susţinut ideea că oamenii răufăcători îi persecută pe cei buni, dar cei buni nu persecută pe nimeni, Bucer a replicat cu „Faptul că oamenii răi îi persecută pe cei buni este admis, dar că cei pioşi îi persecută pe cei răi este ceea ce Scriptura ne învaţă. Ce a făcut Hristos în Templu dând afară vânzătorii şi ce i-a făcut Pavel lui Anania?"[9] Acestea au fost singurele exemple ce le-au putut găsi reformatorii drept răspuns în Noul Testament – un argument lamentabil de slab.

Restituţioniştii tratau cu indiferenţă argumentele aduse din Vechiul Testament. Unul dintre ei, care a fost întemniţat pentru anti-constantinismul său, a spus următoarele:

Avem dreptate spunând că magistratului nu i se porunceşte nici măcar o singură dată să conducă în probleme de credinţă, indiferent cât de mulţi strigă în zilele noastre contrariul şi pun sabia în mâinile conducătorului pentru a judeca în chestiunile credinţei, sprijinindu-şi opinia prin referinţe la Judecători şi la Regii lui Israel. O fac fără justificare, căci deşi admitem că le-a fost poruncit unor conducători ai lui Israel să pedepsească venerarea idolilor, acesta pentru că Israel era un popor slugă al Legii (*ein knechtisch volck des gzetz*) în care totul era prin constrângere, la fel şi religia lor. Acum totuşi în doctrina liberă a Evangheliei lui Hristos orice constrângere a încetat, astfel încât nu este potrivit prin folosirea forţei sau a cârmuirii laice să aduci pe cineva la credinţă împotriva voii sale; după cum nu este potrivit ca un magistrat să penalizeze pe cineva pentru lipsa credinţei, căci aceasta este prerogativa exclusivă a Fiului lui Dumnezeu şi a nici unei alte făpturi de pe Pământ, aşa cum într-adevăr au înţeles unii dintre acei ce luptă împotriva acestei stări de lucruri cu toată silinţa, fiind cândva singurii ce se opuneau stării rele a lucrurilor până alţii au început să respingă noţiunile eronate şi doctrinele lor (la fel cum ei respinseseră cele ce aparţineau Papei), căci atunci au început problemele. Au uitat învăţăturile anterioare şi au început să vorbească o altă limbă, convingându-i pe magistraţi să le susţină falsele învăţături. Ei i-au susţinut atunci pe acei împotriva cărora scriseseră şi aclamaseră mai devreme, şi anume împotriva faptului că magistraţii ar trebui să nu se amestece în problemele religiei. Pe toţi aceştia îi vom lăsa în voia lui Dumnezeu spre a-şi lua pedeapsa, văzând că ne-au greşit.[10]

Cititorul va fi observat reclamaţia restituţionistă, auzită constant la „Cel de-al doilea front", conform căreia reformatorii au întors spatele firii lor de la început şi deşi la începuturi au vorbit împotriva coerciţiei, acum erau cei care vorbeau în favoarea ei. Această schimbare de poziţie era

inevitabilă din moment ce reformatorii au acceptat autorul puterii civile. Cu toate acestea, din motive principiale, „Copiii vitregi" nu au acceptat niciodată acest sprijin. Când reformatorii s-au întors la doctrina constrângerii în chestiunile credinţei, „Copiii vitregi" au rămas convinşi că libertatea conştiinţei şi afilierea voluntară cauzei Lui sunt însăşi esenţa învăţăturilor lui Hristos. Aceasta este ceea ce sacraliştii, mai devreme sau mai târziu, nu au realizat şi nu realizează în întregime.[i]

„Copiii vitregi" nu reuşeau să priceapă ceea ce i-a determinat pe reformatori să scrie acele lucruri ce îi ruşinau acum pe adepţii lor. Stânjeneala pe care Articolul 36 din Confesiunea Belgică îl produce practic tuturor celor ce au de-a face cu el este bine cunoscută. Oamenii au încercat prin diverse metode, inclusiv prin operaţii radicale, să scape de ceea ce articolul susţine în mod vădit. Dar ceea ce spune Articolul 36 este simptomatic pentru o ideologie adânc înrădăcinată; „doftoricirea" simptomelor nu este suficientă, un tratament mult mai drastic este necesar dacă se intenţionează încetarea stânjenelii.

Articolul 36 nu este singurul care ne irită. Cine nu este ofensat în mod asemănător de replica lui Calvin ideii „Copiilor vitregi" că magistraţii nu au nici o atribuţie în interiorul Bisericii: ‚Să ne amintim regula lăsată de Pavel, care susţine că fiecare să rămână în starea în care a fost chemat şi că suntem

---

[i] Abraham Kuyper, spre exemplu, scria: „Dacă coerciţia din partea Statului ar avea efect, n-am ezita nici pentru un moment să o angajăm" (Baatte staatsddwang we zouden geen oogenblik voor staatsbemoeiing terugdeinzen) (*Ons Program*, p. 325). Kuyper de asemenea nota: „Nu voi da înapoi dacă cineva va spune ‚Atunci tu doreşti şi propui ca idolatria şi păcatele similare să fie pedepsite cu moartea, dacă este nevoie!' Dacă este nevoie, desigur ..." (*Dictaten Dogmatiek*, *Locus de Magistratu*, pp. 420f.). Este evident că Kuyper era încă destul de tributar aspectelor sacralismului din moment ce nu vedea vreun motiv *principial* pentru a se opune utilizării forţei, evidenţiind doar motivele *practice*.

un trup în Domnul nostru, aşa că braţul nu poate spune ochiului, nici mâna piciorului „Nu am nevoie de tine.”'[11] Cine dintre copiii spirituali ai lui Calvin nu doreşte ca marele genovez să nu fi spus aceasta? Este oare magistratura prin definiţie membru al trupului lui Hristos? Oare oficiază magistratura una din funcţiile vitale ale Trupului Său? Este ea în relaţie cu alte funcţii şi agenţii, aşa cum mâna este în relaţie cu piciorul şi braţul cu ochiul?

Suntem de asemenea jenaţi de lucrurile pe care le-a spus Calvin atunci când „Copiii vitregi” au declarat că corecta conducere a magistraturii este „a cărnii” şi corecta conducere în desăvârşirea în Hristos este „a duhului.” Chiar dacă ar trebui să admitem că această terminologie necesită îmbunătăţire (să ne amintim că „Copiii vitregi” luptau să creeze un vocabular: cuvintele cu care suntem obişnuiţi – „Biserică”, „Stat”, erau neinteligible), pot avea un sens cel puţin tradiţional. N-a fost dintotdeauna obişnuit să ne referim la regimul magistraturii ca la „putere laică” sau „braţul secular”? De ce a trebuit Calvin să insiste atât, spunându-le „Copiilor vitregi”:

> Asemeni unui beţiv care după ce a râgâit, vomite toate chestiile josnice ce îi îngreunează stomacul, aşa procedează aceşti mizerabili – după ce au vorbit de rău această instituţie sfântă pe care Domnul a onorat-o, ei vomită blasfemii mult mai deplasate, susţinând că guvernarea conducătorului civil ţine de carne şi că cea creştină ţine de duh .... Dar aceasta e nimic faţă de ceea ce urmează, cum că sediul magistraturii este limitat la Pământ [textul latin este *tantummodo in hoc mundo est*], dar cel a creştinilor este în Cer. Vă rog, în numele lui Dumnezeu, pe voi toţi credincioşii drepţi, şi vă sfătuiesc să luaţi aminte bine la ceea ce Sfântul Pavel şi Iuda au spus despre cei ce în zilele lor perverteau credinţa celor sinceri.

Cine nu şi-ar dori ca marele Calvin să nu fi scris aceste rânduri sau cel puţin nu cu aceste cuvinte. În graba lui, aşa cum

ni se pare, de a mustra „Copiii vitregi” pentru diferenţierea dintre legea lui Dumnezeu ce se exprimă în magistrat şi legea lui Dumnezeu ce se exprimă printre acei ce păstoresc credinţa, el însuşi se apropie periculos de mult spre a le identifica pe cele două. Dacă, aşa cum spunem azi, Statul decurge din îndurarea comună şi Biserica din îndurarea specială, atunci ceea ce „Copiii vitregi” spuneau nu era blasfemiator, aşa cum Calvin ne-ar face să credem. Apoi, suntem alarmaţi de faptul că el însuşi le confundă pe cele două.

Calvin şi-a continuat atacul împotriva restituţioniştilor:

> Principalul scop al instituţiei magistraturii nu este de a menţine supuşii în pace, ci mai degrabă de a face cunoscut că Dumnezeu este slujit şi onorat în teritoriile lor şi că toţi duc o viaţă bună şi onestă .... Vedem cum diavolul vorbeşte prin gurile lor pentru a-i deturna pe Prinţi de la calea lor şi a-i reţine de la datorie .... Ei arată că sunt duşmani ai lui Dumnezeu şi ai omenirii.

Ne-am putea doar dori ca să nu fi scris Calvin aceasta, fiind de aceeaşi natură cu Articolul 36, ce i-a jenat destul de mult pe adepţii săi. Gândirea lui Calvin în acest moment reflectă monismul medieval ce vedea în magistrat şi în preot două braţe complementare ale aceluiaşi trup. Era timpul potrivit pentru ca cineva să atragă atenţia asupra faptului că o nouă dimensiune este atinsă atunci când venim la „desăvârşirea lui Hristos.” Şi cei ce subliniază acest lucru nu sunt în nici un caz „duşmani ai lui Dumnezeu şi ai omenirii”. Magistratura civilă este într-adevăr a lui Dumnezeu (aşa cum „Copiii vitregi” au spus în cuvinte monosilabice), dar nu este bine spus (aşa cum Calvin a făcut-o) că „Magistratura civilă este o chemare nu doar sfântă şi legitimă, ci de departe ceea ce e mai sfânt şi onorabil în viaţa umană.”[12] Oare primarul deţine „de departe” o poziţie mai sacră şi mai onorabilă decât cea a slujitorului Evangheliei? Ar fi mai uşor de acceptat ceea ce

Schlatten am Rande susține: „Sabia este decretul lui Dumnezeu în afara desăvârşirii lui Hristos; aşadar Conducătorii lumii sunt predestinați pentru pedepsirea celor ticăloşi şi pentru condamnarea lor la moarte.”

Cum de a scris Calvin aceste lucruri, pe care noi, ce suntem în atâtea privințe urmaşii lui, le găsim imposibile de repetat? Răspunsul trebuie căutat în faptul că el, blocat de aceeaşi dilemă ce îl tortura pe Luther, încerca aceeaşi soluție imposibilă de a combina două viziuni ireconciliabile ale Bisericii lui Hristos. Ca şi Luther, a învățat să vadă faptul că Noul Testament delimitează Biserica ca fiind un grup de credincioşi; asemeni lui Luther, el a moştenit pe de o parte conceptul medieval de Biserică, conform căruia Biserica îi include pe toți dintr-o localitate.

Aşa cum am sugerat deja, mijlocul preferat de a menține una pentru a nu o anula pe cealaltă era „Biserica vizibilă” şi „Biserica invizibilă.” Biserica vizibilă a lui Calvin este Biserica constantiniană, în timp ce Biserica invizibilă este cea a Noului Testament. Cea din urmă este pentru Calvin infinit mai mică decât prima, „un mic număr şi vrednic de dispreț ascuns într-o multitudine enormă, câteva fire de grâu învelite într-o grămadă de pleavă.”[j] Imaginea este aceea a multor „creştini”, printre care este un lustru de „Creştini.”[k]

[j] Supunem cercetării faptul că Noul Testament nu prezintă nicăieri o Biserică în care o micuță *ecclesiola* să stea ascunsă între pliurile unei masive *ecclesia*. Pentru a susține această idee *ecclesiola in ecclesia* sacraliştii din toate timpurile au fost obligați să meargă înapoi la situația din Vechiul Testament, unde putem într-adevăr găsi „şapte mii ce nu s-au închinat lui Baal,” adevărați israeliți, ascunşi într-o masă a unui Israel aparent. În Noul Legământ ei „nu învață pe fiecare om, spunând ‚Cunoaşte pe Domnul’, căci toți [din acel grup] trebuie [deja] să Mă cunoască ...! (Evrei 8:11).

[k] Categoria de „creştin”, adică o persoană ce nu este păgână şi nici creştină, este străină Noului Testament. Ne-am aştepta ca oamenii care au avut ocazia să asiste la creşterea domniei terorii sub Nazism să renunțe la ideea de „Biserică” ce include toată societatea. Ne-am aştepta ca oamenii să-şi amintească cum atunci când aceşti nazişti au început să spună „Gemeinschaft des ganzen Volkes hat die Kirche zu sein, nicht Geimenschaf für sich in separativer Bildung”, clerul n-a avut obiecții (până a fost prea târziu – atât de obişnuiți erau cu această reprezentare sacralistă). Ne-am aştepta ca ei să-şi revizuiască moştenirea teologică ce a făcut posibilă aşa ceva. Dar, în schimb, încă găsim oameni jucându-se cu formula sacralistă. În Olanda, Noordmans pledează pentru lărgirea structuralizării Bisericii pentru a face loc credinciosului şi necredinciosului deopotrivă, „een uitbouw van de gemeentelijke inrichting, waarin de schare meer betrokken is dan tot dusverre.” El crede că a venit timpul să ne întrebăm dacă „alături de structuralizarea presbiterială a Bisericii, în care sunt slujiți cei ce aparțin Bisericii prin conştiință, n-ar fi loc pentru o formă organizațională peste aceasta şi mai presus de ea, unde să-şi aibă locul lor şi masele care sunt doar în genere în legătură cu Biserica.” Dar Noordmans nu va fi capabil să fie „şi în car şi în căruță”, aşa cum n-a putut nici Luther, care de asemenea cocheta cu aceeaşi idee.

Acest concept al „Bisericii vizibile” şi „Bisericii invizibile” este străin Noului Testament, căci fusese lansat pentru a furniza o formulă prin care oamenii să scape de strigătul puternic al „Copiilor vitregi” pentru o Biserică a credincioşilor, fiind inventat ca oamenii să fie scuzați de respingerea Bisericii inclusiviste a lui *het historisch gewordene*.

Dacă Calvin a scris lucruri pe care nu le putem digera, Theodore Beza ne mulțumeşte şi mai puțin, scriind în favoarea uciderii ereticilor următoarele:

> După ce Dumnezeu a lansat Creştinismul prin apostolii neînarmați, El a ridicat mai târziu regi prin înțelepciunea cărora a intenționat să apere Biserica .... Lor nu le este pe plac că legile civile sunt decretate împotriva ticăloşiei lor, spunând că apostolii nu au recurs la ajutorul regilor, dar aceşti oameni nu iau în considerare faptul că acelea erau alte vremuri şi că toate lucrurile sunt în favoarea timpurilor lor. Ce împărat a crezut în acele vremuri în Hristos, în zilele în care Psalmul 2 era încă valabil: „De ce se mânie popoarele ....” Atunci când invocăm protecția legală şi instituită în mod divin împotriva ereticilor încăpățânați şi incorigibili, facem

doar ceea ce declară Cuvântul lui Dumnezeu şi autoritatea sfinților profeți.[13]

În mod evident, acesta este constantinianism concentrat, căci acceptă fără vreo problemă noțiunea lui Augustin de „împlinire mai mare" şi se declară în favoarea procedurilor coercitive pentru cauza Bisericii lui Hristos.

Beza de fapt îl depăşeşte chiar şi pe Constantin. Singura critică pe care i-o aduce lui Constantin este că acesta nu a fost suficient de drastic în tehnicile sale represive:

> Va fi Constantin judecat drept vinovat în această privință? Ar fi fost mai înțelept dacă apăra cu mai multă înverşunare maiestatea lui Hristos, atacată în mod atât de netrebnic şi încăpățânat .... În timp ce protecția imperială era un lucru nou în Biserică nu e de mirare că utilizarea ei era îngăduitoare, căci aceasta îl mulțumea atât pe împărat, cât şi pe episcop.

Beza nu vedea cu ochi buni faptul că Augustin nu a fost de acord de la început cu faptul ca donatiştii să fie condamnați la moarte.

Acest hiper-constantinianism, inițiat de Beza, a devenit normativ în Țările de Jos. E de la sine înțeles că Protestantismul german când a întâmpinat „Copiii vitregi", a scos sabia cu sete de răzbunare. Şi e natural ca atunci când clericii reformați au parcurs lumea publicațiilor pentru material ce le-ar fi putut servi scopului lor, atenția le-a fost imediat captată de Beza şi cartea sa scrisă în sprijinul uciderii ereticilor. Aşa cum s-a spus deja, Bogerman a reeditat-o, în traducere germană, în 1601.

El a adăugat acestei cărți o lungă introducere şi prefață, de factură mult mai constantiniană decât a lui Beza, dacă este posibil una ca aceasta. Şi ocazia reeditării a fost aceasta: în timpul păstoririi sale la Sneek, atenția lui Bogerman a fost

atrasă de faptul că erau anabaptişti în oraş, oameni ce țineau adunări de unii singuri.[1] Deşi aceste întâlniri religioase nu erau ținute în stradă, ci în liniştea caselor private, fără nici cea mai mică intenție de revoltă, Beza, însoțit de poliția locală, a venit neinvitat la acele întâlniri şi fără să i se ceară, a rostit o rugăciune lungă şi a prezentat o expunere a Scripturii. Autoritățile locale au fost influențate ulterior să publice aspre interziceri ale altor servicii „ne-reformate".

Toate acestea sunt scrise de însăşi penița lui Bogerman. El şi-a expus fapta glorioasă, fiind ferm convins că contemporanii reformați îi vor aplauda acțiunile. S-a plâns că restituționiştii au avut „cutezanța" să citeze (înaintea primăriei câțiva ani mai devreme) din Matei 22, pasajul despre „lăsarea Cezarului a lucrurilor ce aparțin Cezarului şi lui Dumnezeu a lucrurilor lui Dumnezeu" şi din Fapte 4 pasajul despre „supunerea față de Dumnezeu mai degrabă decât față de om", ca magistrații să cunoască că nu intenționau să facă din religia oamenilor preocuparea magistraților. Bogerman a strigat în acest moment: „Imaginați-vă o conştiință atât de şubrezită!" .... căci ce contribuie mai mult la înfrângerea împărăției lui Satan ... decât atunci când Biserica cu armele sale spirituale şi conducătorii civili cu armele lor fizice îşi unesc forțele" – aşa cum au făcut literalmente, atunci când Bogerman şi polițistul, păşind mână în mână, au invadat adunare „ereticilor".

Când Bogerman s-a mutat la Groningen (aici a tradus lucrarea lui Beza), a întâmpinat aceeaşi situație – mai mulți anabaptişti şi mai multe adunări ilicite. Şi în mod natural, a acționat conform aceloraşi convingeri. El şi colegii săi reformați au făcut presiuni asupra magistraților locali pentru a publica renumitul Groninger Edict. Acesta începe cu următoarele: „Primarul şi Consiliul decretează prin prezenta că

[1] Vom discuta în capitolul 5 atitudinea reformatorilor în ce priveşte întâlnirile religioase neautorizate ale „Copiilor vitregi", ale lor *Winckelpredigten*, aşa cum erau numite aceste întâlniri în mod malițios.

de acum înainte nici o religie decât cea reformată nu va fi permisă în oraş; cel care va merge la adunările papistaşilor sau ale anabaptiştilor, va fi amendat ....” Apoi urmează o listă de penalizări civile adecvate pentru a eradica orice opoziție față de sacralismul ce s-a înrădăcinat în oraş.

Față de argumentul restituționist, cum că magistratul „nu trebuie să-şi asume responsabilitatea în problemele de religie, ci să le lase slujitorilor Cuvântului să le rezolve ... obținând ceea ce poate fi obținut prin mijloace spirituale”, Bogerman a înaintat remarcabila înțelepciune că „nimic nu este mai folositor sănătății scenei politice şi prevenției tulburării maselor decât practica unei singure religii, văzând că nici o legătură de unitate şi fidelitate nu apare printre ființele umane ce aparțin religiilor diferite.” (cititorul va observa că şi aici, ca şi în cazul „sacralismului creştin” lansate pentru prima dată, există preocuparea pentru chestiunile politice ce determină tactica rezolvării celorlalte).

Diferențierii restituționiste dintre infracțiuni pasibile de pedeapsă din perspectiva civilă şi abateri ce trebuie pedepsite de disciplina Bisericii, Bogerman îi răspunde: „Dacă am urma acest principiu ... atunci ce ne mai rămâne decât să cruțăm toți vinovații, doar ca să adauge ofensa ereziei la celelalte fărădelegi ale lor”, nefiind prea corect față de oponenții săi. Cine nu şi-ar dori ca Bogerman să fi luat în serios ceea ce „ereticii” spuneau, căci distincția pe care o făceau era valabilă.

Argumentului restituționist, conform căruia „Biserica apostolică nu dispunea de o slujbă a magistratului, căci este scris în Efeseni 4 că El „a dat pe unii păstori şi învățători etc.” .... dacă El ar fi instituit o slujbă a magistratului în Biserică, atunci apostolii n-ar fi omis o referință la acesta.” Bogerman a replicat: „Dacă din această tăcere rezultă că slujba magistratului nu-şi are locul în Biserică, atunci aceşti eretici trebuie să respingă toate slujbele ce nu sunt menționate în

Efeseni 4.” Dacă ar fi să comentăm, aceasta nu a fost cea mai elocventă replică.

Deşi erau voci distincte ce au rostit lucruri diferite – aici reamintim „dârele” Confesiunilor Belgice – poziția lui Bogerman era poziția Bisericii Reformate ale Țărilor de Jos. Nu există nici un dubiu în ce priveşte acest lucru. Dacă legiferarea Articolului 36 a Confesiunilor nu e suficientă pentru a stabili acest fapt, putem remarca un alt şir aproape interminabil de dovezi.

Edictul de la Groninger a fost duplicat în alte oraşe. La Deventer, spre exemplu, acesta a fost decretat în 1620, ca rezultat al presiunilor reformatorilor:

> Magistrații oraşului Deventer înştiințează pe toți cetățenii şi rezidenții oraşului că nici un menonit etc., nu poate găzdui vreo adunare secretă sau publică ... unde orice fel de predicare ... căsătorie sau orice alt serviciu religios are loc, sub nici un fel de pretext ... cu durerea ... sau izgonirea definitivă .... Orice persoană găsită într-un astfel de loc sau într-o asemenea adunare îşi va pierde haina şi 25 *florini*; la a doua abatere haina şi 50 *florini*; la a treia abatere va fi supus unei pedepse aleatorii. Cel care îşi foloseşte casa în scopul unor asemenea reuniuni va plăti 100 *florini*, a doua oară 200, iar a treia oară va fi izgonit definitiv din oraş.

Se poate spune că Bisericile Reformate ale Olandei erau oficial supuse formulei constantiniene. La Disputa ținută cu „Copiii vitregi” la Emden în 1578, Menso Alting, purtătorul de cuvânt al Bisericilor Reformate a declarat:

> Autoritatea civilă este decretul şi vocația Dumnezeului cel Atotputernic, pe care a instituit-o în Biserica Creştină .... Biserica Noului Testament are câteva promisiuni speciale din Vechiul Testament în ce priveşte biroul magistratului, cum ar fi Isaia 49:23 („Te vor hrăni împărații”). De aceea slujba magistratului nu poate fi şi nu va fi exclusă din

> Biserica Noului Testament – altfel, promisiunile lui Dumnezeu în ce priveşte această instituţie sunt nule şi neavenite. Şi astfel această slujbă aparţine Bisericii Creştine, iar cei ce slujesc în ea trebuie ei înşişi să fie creştini .... Şi în acest fel am dovedit din Scripturi ... că magistratura ca decret al lui Dumnezeu aparţine de drept în Biserică.[14]

Acest ilustru exponent al Bisericii Reformate de Stat a subliniat ideea săbiei ca armă legitimă *în* Biserică prin următoarele afirmaţii:

> Chiar şi păgânii, deşi necunoscându-L pe adevăratul Dumnezeu, când au dorit să emită decrete politice, au considerat că prima lor datorie este aceea de a institui religia, chiar aşa eronată cum era ea. Prin aceasta devine evident că legea naturii i-a învăţat că sunt responsabili de religie în corelaţie cu profesia lor.

Se pare că acesta realiza prea puţin că propriile dovezi ale formulei sacraliste erau pre-creştine şi deci păgâne.

Este evident din toate acestea că teologia reformatorilor rămânea blocată în sinteza medievală a „ceea ce este a Cezarului" şi a „ceea ce este a lui Dumnezeu". Aceasta este tratată de Peter Damian, care a făcut o paralelă dintre „taina" de când umanul şi divinul s-au contopit în Hristos şi „taina" de când legea civilă şi ecleziastică s-au unit. Această blocare a continuat până forţele eroziunii au redus treptat lumea medievală şi al său *Weltanschauung* sacralist.[m]

[m] Au fost două forţe în istorie ce au contribuit în mod serios la reducerea neo-constantinismului reformatorilor – Revoluţia Franceză şi Anabaptismul. Este sugestiv că ambele sunt „bestii negre" în viziunea calviniştilor din Olanda, ce încă nu au pus capăt constantinismului lor. Este grăitor faptul că partidul politic ce caută să continue mult din vechiul sacralism îşi spune *anti-Revolutionair*, însemnând împotriva Revoluţiei Franceze, căci Revoluţia Franceză a pus capăt lumii, aşa cum acest partid şi-o aminteşte. Este inutil de adăugat că calviniştii din Lumea Nouă nu sunt atât de

Nu va fi nevoie de alte dovezi despre natura constantiniană a Bisericii Reformate din Ţările de Jos. Căci nu era Sinodul din Dordt o adunare civilă înainte de toate, chemat de generalul de stat (la insistenţa consistoriilor, desigur), prezidat de o persoană de la Primărie? Şi oare sentinţele emise împotriva pârâţilor nu erau de natură civilă – izgonire de pe teritoriu?

Este bine cunoscut faptul că nici o adunare sau un sinod din partea de sud a Ţărilor de Jos nu avea loc fără vreo rezoluţie ce să exercite presiuni asupra oficialilor guvernamentali locali pentru a pune capăt practicilor oricăror religii afară de cea reformată. Au fost luate măsuri împotriva anabaptiştilor şi a celorlalţi ca rezultat al acestor întruniri.[n] Noul sacralism reformat a depus eforturi speciale pentru a zdrobi rămăşiţele cultului catolic. La o altă întrunire ţinută la Bresckens în 2 octombrie 1582 s-a decis „să trimită o cerere autorităţilor oraşelor pentru a da curs exterminării papistaşilor" („om te vercrijghene uuytroeynghe der papen"). Acţiuni similare au avut loc la întrunirile ţinute la Sluys în 1582; la Ramscapelle au fost luate măsuri pentru a „duyvelsche afgodische dienst" ale papistaşilor eludate, dar şi obţinerea

categorici în ce priveşte Revoluţia Franceză, fapt ce denotă că strigătul „Libertate, Egalitate, Fraternitate" conţinea mult bine. Cercurile *anti-Revolutionairen* însă priveau în continuare anabaptiştii drept nihilişti, ceea ce nu e surprinzător, văzând că anabaptiştii au contribuit semnificativ la reducerea treptată a perspectivei asupra lumii pe care *anti-Revolutionairen* ar vrea să o recupereze. Nu este deloc surprinzător nici faptul că în Lumea Nouă anabaptiştii au o audienţă nouă şi înţelegătoare.

[n] Spre exemplu, în Actele Sinodului Provincial ale bisericilor flamande, ce a avut loc la Ghent în 5 martie 1581, una din biserici a pus întrebarea: „Hoe ende op wat maniere die doopers ende dierghelijcke ketters moghen geweert worden?" Sinodul a răspuns în felul următor: „dat men dien angaende niet beter doen can, dan achtervolgens die articulen des Dordrechsen Synodi; ende indien zulcke ende dierghelijcke middelen niet souden helpen, dat alsdan de Christelicke overhezt haeres officii stichtelijck zal veraent worden ...." Vezi H. Q. Janssen, *De Kerkhercorming in Vlaanderen*, partea a II-a, p. 75.

exterminării preoților catolici („vuytroudynghe vande eerloose ende goddeloose papen”); la fel şi la întâlnirea ținută la Sluys în 12 aprilie 1583; de asemenea la întâlnirea din 3 noiembrie 1578, programată pentru a fi ținută la Deinze, dar ținută la Ghent din cauza ravagiilor ciumei la Deinze.

Se pare că magistrații civili nu erau foarte cooperanți în această privință de suprimare a serviciilor religioase ne-reformate. Citim că la o întrunire, ținută la Brugge în 13 februarie 1582 s-a decis ca: „în vederea faptului că nu primim sprijin de la magistratură, să trimitem o cerere pentru fiecare adunare clasică de a implora conducătorii civili să pună capăt serviciilor catolice, urmând precedentul Olandei şi Zeelandei.[15]

Aceasta era situația generală, conducătorii Bisericilor Reformate neprecupețind nici un efort de a determina puterea civilă să suprime alte facturi religioase, iar magistrații refuzând să coopereze în acest program neliberal. Vedem, de exemplu, generalul de stat administrând o mustrare serioasă pentru oraşul Aerdenberg, ce intrase sub influența pastorilor reformatori[o]:

> Am aflat cu surprindere că în mod contrar rezoluției noastre anunțate organizației voastre onorabile prin clericul nostru, Jan Bogaerd, continuați să împiedicați membrii asociației anabaptiştilor ... în libertatea adunării şi exercitării religiei lor. Întrucât dorim ca celor menționați mai sus să le fie permis să se bucure de aceeaşi libertate ... în inimile şi conştiințele lor şi în adunare, în Aerdenberg ca şi în alte locuri ... de aceea vă înştiințăm să procedați în consecință.

[o] În acei ani liderii Bisericii Reformate au adresat o avertizare Regelui Ştefan al Poloniei, îndemnându-l să suprime religia catolică, avertizare la care acel monarh liberal a răspuns cu un refuz ferm, spunând că unul dintre lucrurile pe care le refuză este să domnească peste conştiințele oamenilor. Răspunsul său, unul clasic al gândirii liberale, a fost editat şi discutat de H. Q. Janssen în *Bijdragen tot oudheidkunde en geschiedenis, inzonderheid van Zeeuwsch-Vlaanderen*, *Deel III*.

Prințul de Orange a trebuit să intervină pentru salvarea acestor anabaptişti într-un mod asemănător în 1578 şi pentru a doua oară în 1579. Succesorul său, Maurice de Nassau a fost nevoit să repete ordinele în 1593.

Vedem că orice tendințe spre toleranța religioasă existau în zonele unde Protestantismul era „instituit”, aceste tendințe caracterizau puterea laică mai degrabă decât consistoriile. Această situație l-a făcut pe un cercetător modern să spună că „Este desigur greşit să atribuim oricăruia dintre reformatori o atitudine de implicare religioasă voluntară, pe care țările moderne o consideră indiscutabilă.[p] Reformatorii pot cu greu fi citați în sprijinul libertății religioase .... Ei erau terifiați de implicațiile Bisericii libere.”[16]

Avem de-a face cu o situație stranie, într-adevăr – magistratul pregătindu-se să dea o şansă compozitismului social al Noului Testament, iar clericul opunându-se acesteia! Şi totuşi, aceasta este situația. Iată ce declară pastorul reformat, Johannes Seu, la Middelburg, în timp ce îndeamnă conducătorul local „să-şi facă datoria” prin impunerea uniformității religioase:

> Cum poate fi vorba de o viață liniştită şi paşnică şi cum o țară poate prospera, dacă cetățenii acesteia sunt divizați de

[p] Este un adevăr solid în cuvintele lui William Warren Sweet, ce afirmă: „Există o idee răspândită printre grupurile protestante cum că separarea Bisericii de Stat, şi deci libertatea religioasă, a fost produsul imediat al Reformei, cum că protestanții dintâi erau susținătorii unei mari toleranțe, şi că libertatea religioasă n-a fost decât consecința logică a principiilor reformatorilor. Este dificil de spus de unde a apărut această idee şi nici un istoric serios al timpurilor noastre nu ar putea să o susțină. Cert este că dezvoltarea Protestantismului era însoțită de o izbucnire a unei intoleranțe fără precedent …” (*Religion in Colonial America*, pag. 320). Ar trebui să atenuăm ideea unei intoleranțe „fără precedent”, căci au fost izbucniri ale intoleranței mult mai nemiloase, dar ar fi greu să dezbatem afirmația că reformatorii nu erau protagoniştii libertății religioase. Căci pentru aceasta trebuie să le dăm credit celor din „Cel de-al doilea front”.

diverse concepţii şi religii? Nu este nimic mai funest pentru comunitate decât lipsa unităţii, diversitatea şi controverse în chestiuni religioase. De aceea magistratul trebuie să vegheze cu vigilenţă ca falsa doctrină şi erezie să fie înlăturată şi eliminată, căci acestea sunt originile lipsei de unitate dintre cetăţeni .... Este clar ca bună ziua că unitatea câştigată prin sabia magistratului este singurul început, mijloc şi sfârşit al păcii şi prosperităţii ţării.[17]

Din fericire erau şi câţiva ce continuau în spiritul zilelor dinaintea instaurării neo-constantinismului. Unul dintre aceştia era Huibert Duifhuis, fiu al unui slujitor şi el slujitor la rândul său al Bisericilor Reformate ale Olandei. Acesta a declarat într-o predică: „Nu lăsaţi ca cineva să inducă în eroare pe conducătorii civili pentru a implica forţa în chestiunile credinţei şi ale conştiinţei sau pentru a persecuta pe cineva din aceste cauze, căci aceste lucruri aparţin lui Dumnezeu." Şi pentru aceste cuvinte Biserica predominant sacralistă a acţionat împotriva lui. La întâlnirea din 1578 au citit din Beza spre beneficiul lui Duifhuis, iar acesta a ascultat suficient până să recunoască lucrarea, întrerupând apoi şi spunând următoarele: „Dacă acestea sunt sentimentele dumneavoastră, atunci sufletul meu nu va zăbovi la sfatul dumneavoastră, căci nu doresc să fiu asociat cu asemenea oameni." Apoi a părăsit întrunirea. Unul dintre slujitorii conducători, Hendrik Alting, a declarat că Duifhuis de patruzeci şi şapte de ani era „un lup în haine de miel, căruia oamenii ar trebui să i se împotrivească între patru ochi şi dacă aceasta nu are efect, să fie adus în atenţia magistraţilor." La scurt timp după aceea Duifhuis a fost destituit.

Opiniile lui sunt considerate indiscutabile printre protestanţii din întreaga lume în zilele noastre, fiind parte a moştenirii libertăţii, astfel încât s-a spus:

Aceste opinii sunt printre acele adevăruri pe continentul Nord American ce le deţinem ca fiind de la sine înţelese: Biserica bazată pe implicarea voluntară, separarea Bisericii de Stat şi libertatea religioasă. Aceste principii atât de esenţiale nouă ... fuseseră în aşteptare, amânate din zilele lui Constantin.[18]

Cum au ajuns aceste adevăruri evidente să fie respectate pe continentul Nord American? Acesta este subiectul unui alt studiu. Nu este nici o îndoială că diminuarea sacralismului în Lumea Nouă a fost, asemeni altor diminuări, rezultatul unor multiple cauze, dar printre acestea pionieratul „Copiilor vitregi" merită un loc de frunte. Nimeni nu a văzut acest lucru mai clar decât marele cercetător al istoriei sociale, Ernst Troeltch, care a scris despre Lumea Nouă: „Aici aceşti „Copii vitregi ai Reformei" au avut parte de bine meritatul moment al scrierii istoriei .... Aici în sfârşit ideea medievală a culturii a fost efectuată şi în locul culturii coercitive a Statului-Biserică a venit începutul culturii moderne separate de Biserică."[19]

Aşa cum s-a exprimat un alt cercetător german în acest secol: „Anabaptiştii au fost propunătorii modificării concepţiei protestante a Statului-Biserică şi făcând aceasta, ei au transmis Reformei un serviciu de proporţii, serviciu pentru care încă nu şi-au luat lauda ce le aparţine pe bună dreptate în istorie."[20] Este cert că argumentele în care s-au implicat bărbaţii „Celui de-al doilea front" aveau mult de-a face cu dezvoltarea acestor adevăruri „de la sine înţelese" – Biserica voluntară, separarea Bisericii de Stat, libertatea religioasă. Când cineva citeşte, de exemplu, lucrarea „The Great Case of Liberty of Conscience once more briefly debated" (1687) a lui William Penn este ca şi cum cineva aude voci din trecut, voci ce emană din „Cel de-al doilea front".

Istoria pare să fi stabilit, dincolo de orice îndoială, ceea ce o autoritate calvinistă recentă a remarcat: „Orice cult religios ce devine asociat cu coerciţia trebuie necesarmente să devină

corupt.” Colaborarea reformatorilor cu puterea laică, renaşterea de durată a „sacralităţii creştine” a fost un lucru încărcat cu multă răutate. Şi cu siguranţă că vom fi din ce în ce mai jenaţi de el. La fel de sigur este că în jena noastră vom judeca foarte diferit pe „Copiii vitregi ai Reformei” decât au făcut-o strămoşii noştri. În timp ce vorbim despre anabaptişti, suntem incapabili să digerăm ceea ce înaintaşii noştri reformaţi au scris despre ei. Ne ajustăm evaluarea în ce-i priveşte pe anabaptişti, aşa cum a procedat unul dintre autorii Catehismului Heidelberg, Olivianus, care a fost şi el învăţat că anabaptiştii trebuie[q] exterminaţi, dar după ce i-a ascultat, şi-a schimbat în mod radical opinia despre ei.

Protestantul american este sigur că magistratul se află în afara teritoriului său atunci când, cu sabia sa constrângătoare, invadează spaţiul religios, la fel de sigur precum erau reformatorii că acesta aparţine domeniului religios. Noi suntem convinşi că astfel de constrângere fizică este în mod principial greşită. Mult mai pătimaşi în această privinţă erau „Copiii vitregi” care, din pricina convingerii lor, erau cunoscuţi sub numele dispreţuitor de Stabler.

Am descoperit din nou că implicarea voluntară este esenţa Evangheliei şi această descoperire ne-a adus aproape de poziţia pe care se situau „Copiii vitregi” din vremurile lor. Trăim într-o lume în care prin legiferare legală singura structuralizare a Bisericii lui Hristos care este permisă este aceea pentru care agonizau „Copiii vitregi”. Şi pe măsură ce îi cunoaştem mai mult, aşa cum erau în realitate, ne trezim spunând ceea ce Castellio îi replica lui Beza:

[q] În anul 1598 Oberrat-ul oraşului Heidelberg a depus mărturie că „Weisz sich sonst wohl zu erinnern das D. Olivianus der meinung gewesen, inen die köpf herunder schlagen zu lassen ; ist aber uf dem creuzenachischen hofgericht einer andern und miltern meinung worden.”[21] Se referea în mod specific la „Copiii vitregi”.

> În ce-i priveşte pe anabaptişti, aş vrea să ştiu de unde ştii tu că ei condamnă căsătoriile şi magistratura, şi acceptă omorul. Cu siguranţă acestea nu sunt de găsit în cărţile lor şi cu atât mai puţin în vorbele lor. Ai auzit acestea de la duşmanii lor, Beza, dar dacă duşmanii sunt de crezut, atunci să ştii ... că se spune despre Farel al tău că are atâţia draci câte fire de păr are barba lui şi că de fiecare dată când mănâncă, îşi hrăneşte cu firimituri aceşti draci. Beza, nu cred ceea ce spui tu despre aceşti anabaptişti.

America îşi spune „pământul celor liberi” şi s-a arătat dispusă de a face tot ce-i stă în putinţă pentru a păstra „libertăţile” sale. Una dintre acestea este libertatea de a crede şi de a nu crede. Aceasta este rodul viziunii pentru care au luptat „Copiii vitregi” până la ultima suflare şi este, aşa cum au remarcat şi observatorii străini, „nu atât progenitura Iluminismului, ci mai degrabă fructul copt al curentului bisericii libere a aripii stângi a reformatorilor.” Dacă aceasta pare a fi ceva forţat, atunci să reamintim că prima voce ce s-a ridicat împotriva unei alte forme de coerciţie, sclavia umană, a fost vocea unuia din grupul „Copiilor vitregi”. În 1688 fiul unui restituţionist vorbitor de germană, un imigrant ce a venit pe aceste tărâmuri pentru a găsi libertatea conştiinţei, a scris poporului său din Europa: „Aici este libertatea conştiinţei, aşa cum este corect şi adecvat; ceea ce ar mai trebui să existe este eliberarea de sclavie.” Aceasta a fost doar o deducţie din principiul voluntar pentru care au luptat pentru prima dată „Copiii vitregi”. Nu este nicidecum o simplă coincidenţă că Statul ce a fost influenţat în mare măsură de ideile „Copiilor vitregi” este Rhode Island.[r] Când ne amintim că iobăgia a fost

[r] Este revigorant să vedem un cercetător european, Emil Brunner, recunoscând că sfârşitul epocii constantiniene cu al său *Zwanggleichschaltung* nu a fost prilejuit în Lumea Nouă de către *Aufklärung*, dar în spatele acestei dezvoltări a fost „zum Teil auch die christliche Kirche selbst.” (Vezi pamfletul lui Brunner despre *Die*

în mod oficial aprobată (în cazul sarazinilor şi ai altor formaţiuni ce nu erau membre ale „Creştinătăţii”, desigur) în perioada de prosperitate a „sacralităţii creştine”, începem să vedem un tipar, şi anume că principiul voluntar al Noului Testament generează libertatea umană, chiar dacă constrângerea „sacralismului creştin” răspândeşte înrobirea. Oamenii care erau în mod dispreţuitor numiţi Stabler aveau un cuvânt de spus. Şi au reuşit, chiar dacă le-a luat mult timp.

Christusbotschaft und der Staat, pag. 45f.) Brunner susţine cu privire la acest fapt că „der erste Toleranzstaat ist bekanntlich eine christliche Gründung, der kleine Neu-England-Staat Rhode Island.” Este semnificativ că exact acest „kleine Neu-England-Staat Rhode Island” a fost influenţat în mod profund de moştenirea „Copiilor vitregi”.

3 Catharer!

„Un popor plin de râvnă pentru fapte bune...” Tit 2:14

Am observat în capitolele precedente că în timpul schimbării constantiniene Biserica lui Hristos a început să fie privită ca fiind co-extensivă imperiului, iar efectele secundare ale acestei schimbări erau numeroase. Vom aborda în acest capitol aceste efecte secundare pe care schimbarea constantiniană le-a avut în domeniul *conduitei* sau, mai bine zis, a cerințelor de conduită.

În Biserica necompromisă de schimbarea menționată, cei ce-i aparțin contrastează, în ceea ce priveşte comportamentul, cu mediul din care fac parte. Noul Testament menționează limpede că cei ce L-au primit pe Hristos nu mai trăiesc asemeni celor de rând din lume. Ei încep să se comporte „în mod vrednic de chemarea ce le-a fost făcută”, fiind „înviați cu Hristos” şi, drept consecință, au început „să caute lucrurile de sus.”[a]

Dar dacă Biserica devine inclusivistă, astfel încât „toți dintr-o localitate” sunt cuprinşi în ea, atunci toate acestea trebuie să se schimbe, căci are loc o egalizare şi o scădere a standardelor. Atunci „lumea” nu mai este ceva ce înconjoară Biserica, ci este identică cu ea. Scăderea standardelor de conduită este consecința inevitabilă a Bisericii inclusiviste; când premisa Bisericii ca şi „trup al celor aleşi” a fost abandonată, atunci mare parte din credințele puritanice cu care

[a] Se pare că în timpurile primilor creştini corectitudinea lor morală era aproape proverbială. În *Octavius*, de Minuscius Felix, găsim scris, fără teama că ar putea fi contrazis, că „Închisorile sunt pline de adepții tăi, în timp ce nu găseşti acolo măcar un creştin, decât dacă este un renegat sau unul a cărui crimă este religia sa.”

este asociat acest concept, devine desuetă. Atunci comportamentul creştin şi comportamentul uman ordinar devin noțiuni insesizabile.

Scăderea standardelor de conduită a fost rezultatul imediat al schimbării constantiniene şi rezistența la această egalizare a fost instantanee, fiind prezentă din plin în rebeliunea donatistă.

Este binecunoscut faptul că conflictul dintre donatişti şi catolici a reflectat imediat întrebarea dacă un *cleric* lumesc poate împărtăşi enoriaşilor mântuirea, dar aceasta este doar rafinarea temei scăderii standardelor de conduită. Biserica „decăzută”, fiind deja orientată spre înlocuirea mântuirii cu manipularea sacramentală pentru mântuire ca răspuns la Cuvânt, hirotonea preoți, acordând puțină atenție sau nici o atenție la statutul de credincios al candidatului. În acest fel, umpleau zona rurală era plină de clerici care nu dădeau dovadă de a fi născuți din nou, dar dădeau multe dovezi că nu erau. Împotriva acestei stări de lucruri au protestat donatiştii, spunând că un cleric ce trăieşte în păcat nu poate transmite mântuirea. Altfel spus, Donatismul a fost un protest împotriva scăderii standardelor de conduită şi a extins această problemă până la cazul omului hirotonisit. Donatismul era în esență preocupat de perpetuarea neprihănirii care a fost semnul urmaşilor lui Hristos, fiind în mod special preocupat de perpetuarea neprihănirii *preoțeşti*, observând că „credințele puritanice” ale Creştinismului originar deveneau desuete şi luând măsuri în vederea recuperării acestora. În cadrul acestui proces, Donatismul s-a concentrat pe preoție, deoarece pierderea „credințelor puritanice” era mult mai serioasă la nivelul liderilor.

Această preocupare donatistă şi rafinarea acesteia au continuat să fie expuse mult după suprimarea rebeliunii donatiste, fiind amintite în literatură ca fiind mişcări „eretice” ale Evului Mediu. „Ereticul” era un om care insista atât de mult

asupra cerințelor comportamentale, încât orice persoană ce vorbea despre o viață schimbată era automat suspectă de erezie.[b] În primul plan al ciocnirii dintre fiii Bisericii „decăzute" şi „eretici" se punea atât de mult problema unei „umblări demne de pocăință" încât, în rândul popoarelor cu limbi germanice, aceasta a dat naştere unui cuvânt comun pentru „eretic", după cum vom vedea în cele ce urmează.

În epoca Reformei toate aceste realități au revenit în scenă cu expresii reînnoite. Bărbații „Celui de-al doilea front" erau pentru neo-constantinieni ceea ce donatiştii fuseseră pentru constantinieni douăsprezece secole mai devreme. Argumentul privind cerințele comportamentale era foarte proeminent pe scena secolului al XVI-lea şi tocmai acestea sunt aspectele pe care le vom observa în prezentul capitol.

În efortul său de a discredita „ereticul", ce îi dădea încontinuu bătăi de cap în ce priveşte mediocritatea sa comportamentală/scăderea standardelor de conduită, Biserica „decăzută" a dezgropat un termen vechi de reproş: numele prin care era cunoscut un eretic antic dualist – *Cathar*, termen care înseamnă *purificat*. Biserica a schimbat acest substantiv propriu într-unul comun pentru a-l putea folosi pentru oricare şi fiecare „eretic". Acest *Cathar*, cunoscut acum ca şi substantiv comun, ce a dat naştere în limbile germanice celui mai comun

[b] Scriitorul francez Beuzart a remarcat, în lucrarea sa despre erezia dinaintea Reformei, că „severitatea şi seriozitatea vieții departe de a fi o protecție devenea mai curând un motiv de suspiciune ...." Ralph de Coggershall, un inchizitor notoriu, relatează el însuşi povestea unei femei tinere virtuoase suspectată de erezie, deoarece respinsese avansurile amoroase ale preotului, fiind arsă pe rug ca o eretică (cf. Coulton, *Inquisition and Liberty*, pag. 35 ff.). Acest inchizitor spune povestea cu înțelegerea ca cititorii săi să ia partea preotului mai degrabă decât a fetei! Este evident că asemenea situații nu erau nicidecum neobişnuite şi din scrierile lui Peter the Precentor, care vorbeşte despre „anumite matroane cinstite refuză să consimtă la lascivitatea preoților ... ce au fost scrise de asemenea preoți în cartea morții şi acuzate ca fiind eretice, chiar condamnate ..." (*op. et loc. cit.*).

cuvânt pentru *eretic*, căci cuvântul german literar *Ketzer* nu este altceva decât cuvântul *Cathar*, pronunțat cu specific vocal german din germana superioară, la fel cum cuvântul *ketter* din germana inferioară nu e altceva decât cuvântul *Cathar*, pronunțat cu specific vocal din germana inferioară.[c]

După ce cuvântul a devenit un substantiv comun, aplicabil oricărei persoane ce se deosebea, a fost folosit în continuare în campanii de compromitere a imaginii pentru a păstra insinuarea că *Ketzer* sau *ketter* era cu sens dualist. Catharii dintâi au fost într-adevăr dualişti, susținând că există un Principiu al Răului şi un Principiu al Binelui, dar era o nedreptate gravă să transferi acuzația asupra tuturor celor ce mai târziu au fost numiți cu acest cuvânt după devenirea lui un substantiv comun. Această nedreptate este cu mult mai gravă cu cât este încă perpetuată.

Aşezarea poverii dualismului asupra oricui se opunea „sacralismului creştin" era o nedreptate comisă de-a lungul timpurilor medievale. Căci, aşa cum a evidențiat Herbert Grundmann[1], un expert în opozițiile medievale, atât cât a reuşit studiul să contureze, de la începutul ereziei nu a existat în lumea vestică vreo aplecare spre trăsături dualiste. Rapoartele în care apare acuzația dualismului încep de obicei cu „Se spune că ..." – aceasta fiind o dovadă suficientă că scriitorii au de-a face cu un clişeu, o tradiție străveche, o legendă, ceea ce face ca tot ceea ce relatează să stea sub semnul suspiciunii.

Pentru a da un singur exemplu, atunci când acel mare vânător de eretici Eckebertus de Schonau îşi acuză victimele de dualism, el, aşa cum menționează Grundmann, „copiază din Augustin". Augustin a fost forțat să se lupte cu dualiştii în

[c] Omul medieval părea să fi pierdut urma derivării etimologice a cuvântului *Ketzer*. Luther l-a derivat, în mod eronat, din *Götzen* (idol) (cf. *Werke*, St. Louis ed., III, pag. 1692). Bullinger, şi el indus în eroare, asocia cuvântul *Ketzer* cu ideea de *divizare* (cf. John H. Yoder, în „Recovery", pag. 207, citat din Bulinger), confundându-l cu *eretic*.

controversa sa cu maniheenii, de asemenea cunoscuți ca şi cathari, iar Eckebertus dezvoltă imaginea sa de eretic nu din propriile observații, ci în veritabil stil medieval, de la autorități, în acest caz de la Augustin. Şi astfel Eckebertus îşi informează eronat contemporanii cu aceleaşi biciuiri verbale pe care Augustin le-a construit în luptele sale cu maniheenii cu mult timp înainte. De aici rezultă că nu-l putem considera pe Eckebertus o sursă credibilă.

În general vorbind, acuzația adusă la adresa „ereticului" medieval că ar fi tributar unui dualism fundamental a fost o acuză falsă şi este cu mult mai grav cu cât nici în ziua de azi oamenii nu s-au debarasat de această concepție.

Acuzația de dualism a fost preluată de reformatori şi continuă să fie auzită printre adepții lor până în ziua de azi. Aceasta este adevărat îndeosebi în Olanda. Din motive ce le vom discuta cu altă ocazie, în această zonă Anabaptismul a fost dintotdeauna considerat o amenințare majoră pentru ceea ce se crede a fi Creştinismul biblic. Este aproape cert că până în prezent polemica împotriva Anabaptismului începe cu acuzația dualismului.[d] Este momentul ca această abordare a „Copiilor vitregi" ai Reformei să fie abandonată. Ei *nu* erau afiliați nici unui dualism intolerabil, decât dacă insistăm să numim dualism distincția dintre guvernarea corectă în cadrul Statului (care este creat prin har comun) şi în cadrul Bisericii (care este creată prin har răscumpărător), asemeni distincției dintre filiația universală şi cea răscumpărătoare, revelația generală şi cea răscumpărătoare.

Nu susținem că în vremurile medievale nu existau grupuri în care nu erau reminiscențe ale dualismului pre-constantinian. Acestea existau, şi probabil mai mult decât

[d] Dr. Berkouwer, spre exemplu, derivă proveniența a tot ce era caracteristic viziunii anabaptiste (le menționează după nume: doop, eed, Overheid, Staat, oorlog, incarnatie) dintr-o „pronunțată premisă dualistă" (een uitgesproken dualistisch standpunt). (Cf. *Karl Barth en de Kinderdoop*, pp. 79ff.)

am reprodus din ceea ce Grundmann părea să sugereze. Se pare că au existat tendințe dualiste printre albigensieni dar, de asemenea, se pare că aceste accente dualiste au condus la tensiuni serioase în cadrul acestei grupări de eretici şi în cadrul celor al căror sistem pivota în jurul repudierii constantinianismului. Avem remarca unui inchizitor medieval în favoarea acestui fapt că, deşi toți ereticii aveau aceeaşi perspectivă în ce priveşte aversiunea pentru Biserica „decăzută", ei se contraziceau vehement cu privire la presupunerile dualiste. Cum bine s-a exprimat profesorul Ebrard, acum un secol: „Eroarea esențială în prevalarea reprezentării este că atunci când oamenii aud cuvântul *cathar*, se gândesc imediat la o sectă gnostică în timp ce cei mai ... oneşti oponenți medievali ai catharilor înşişi deosebesc foarte clar două varietăți de cathari." Este cu siguranță o eroare să ne gândim la dualism de fiecare dată când cineva aude cuvântul *cathar*, termenul fiind împrumutat de la o situație şi aplicat alteia în efortul de a discredita.

Acelaşi transfer îndoielnic de termeni a avut loc în multe alte ocazii. Spre exemplu, bogumilii erau maniheeni sau eretici asemănători cu maniheenii ce-şi aveau sediile în Balcani şi care erau cunoscuți datorită acestui fapt ca şi bulgari. Acest cuvânt a devenit *bougres* în pronunția popoarelor vorbitoare de franceză şi, la început un substantiv propriu sugerând un eretic dualist specific, a devenit un substantiv propriu semnificând un eretic oarecare.[e] Şi aici asistăm la acelaşi tip de situație – un cuvânt împrumutat de la o situație şi aplicat alteia diferite

[e] Cuvântul *bougre* ca şi substantiv comun semnificând un eretic *überhaupt* apare de două ori în citatul conținut în nota 17 a Capitolului 1 a acestui volum. Citim despre inchizitorul dominican, Robert le Bougre din cauză că el însuşi a fost eretic, ce a declanşat „un holocaust măreț şi acceptat de Domnul, în arderea bougrilor; căci 183 de bougri au fost arşi pe rug în prezența regelui ... şi a multor prelați" (Coulton, *Inquisition and Liberty*, pag. 113).

pentru a discredita[f], devenind aproape un clişeu, o caracteristică a imaginii stereotipe a ereticului.

Existau multe asemenea stereotipuri şi erau incredibil de persistente. Spre exemplu, de-a lungul timpurilor medievale se spunea că ereticii erau palizi. Citim despre un episcop medieval care „când privea oamenii, putea spune din paloarea acestora dacă fuseseră la casele de rugăciune ale waldensienilor." Convingerea conform căreia paloarea era un semn al ereticului într-atât de încetăţenită încât atunci când a căzut oraşul Münster, soldaţii „au omorât fără întârziere pe toţi cei ce erau palizi." Motivul pentru această asociere a palorii nu este indicată în mod clar. Ar putea avea o explicaţie naturală: cine, ştiind că este „eretic", n-ar deveni palid atunci când un inchizitor i-ar vorbi sau l-ar privi? În plus, „ereticii" petreceau mult din timpul lor ascunzându-se, ieşind mai mult noaptea (din care cauză erau adesea numiţi *turlupins*, oameni-lupi şi astfel citim expresia patetică „întristat ca un copil de turlupin." Acesta era motivul pentru care feţele lor nu erau bronzate de soare şi acest clişeu era extrem de rezistent. Auzim şi acum în Franţa rurală expresia „blanc comme un huguenot", cu atribuirea dualismului fundamental. Aceste clişee erau caracteristici ale stereotipului de „eretic" şi transmise din tată-n fiu.

Două motive au ajutat Biserica „decăzută" în timp ce căuta să discrediteze catharii asociindu-i cu acuzaţia dualismului. Unul dintre acestea era faptul că reprezenta o ameninţare monismului îmbrăţişat de Biserică. Deşi

[f] Expresia *bougre* supravieţuieşte în insipidul cuvânt englezesc *bugger*. Aşa cum lumea sacrală a timpurilor pre-constantiniene a acuzat creştinii de vicii împotriva firii, la fel lumea medievală sacrală i-a acuzat pe „eretici" de lucruri similare. Aceste defăimări antice erau asociate „Copiilor vitregi" în timpurile Reformei. Acest vechi clişeu pare să fie greu de distrus; când prezentul scriitor a fost în Olanda în 1950 a fost informat de către un profesionist că atunci când baptiştii celebrau Cina Domnului, totul sfârşea într-o orgie de abandon sexual!

Creştinismul primitiv a recunoscut Statul ca „o orânduire a creaţiei, dar în mod evident nu ca pe o orânduire a răscumpărării", această distincţie a fost estompată în timpul „decăderii" Bisericii, devenind dintr-odată nedigerabil într-un sistem sacral. În Roma sacralistă împăratul era venerat ca *soteer, dominus, et deus* (salvator, domn şi dumnezeu) şi oamenii nu făceau diferenţa dintre Stat şi Biserică. Acest monism a revenit acum într-o versiune „creştină" când schimbarea constantiniană a avut loc, fiind exprimat în mod constant în teologia romano-catolică. Probabil formularea aleasă de Petru Damian (care a murit în 1076) este atât de succintă încât o vom cita: „Aşa cum, într-o taină, natura umană şi cea divină s-au contopit în Hristos, la fel, într-o taină, legea magistratului şi cea preoţească se unesc." Restituţioniştii erau acuzaţi de dualism dacă putem numi dualism viziunea conform căreia este respins monismul pe care se bazează sistemul sacral.

Şi apoi, şi restituţioniştii au atacat monismul ce identifica *Volk Gottes* cu *Volk*. Ei susţineau că societatea este un compozit şi este formată din credincioşi şi necredincioşi. Această viziune poate fi numită dualistă dacă prin dualism înţelegem orice contravine monismului implicit al viziunii sacrale. Restituţioniştii gândeau în termeni de „cei dinăuntru" şi „cei dinafară", gândind dintotdeauna despre cineva ca fiind în categoria „păgânilor şi vameşilor" sau în categoria „fraţilor în Hristos". Neîndoios că acest „dualism" a ajutat Biserica „decăzută" în politica sa de a aplica vechea etichetă de dualism celor ce le criticau căderea.

Alt subiect ce a făcut ca acuzaţia de dualism să pară cel puţin superficial plauzibilă a fost faptul că restituţioniştii aveau o tendinţă de a diminua importanţa Vechiului Testament (din motive ce le-am evidenţiat deja, anume faptul că Vechiul Testament putea fi citat în favoarea sacralismului). Era bine cunoscut faptul că primii catharii atribuiau scrierea Vechiului

Testament principiul Răului şi scrierea Noului Testament principiului Binelui. De aceea era posibil de a glisa cu dibăcie de la diminuarea importanţei Vechiului Testament la o alt fel de diminuare, tactică nu tocmai cinstită, dar foarte eficientă. Atitudinea restituţioniştilor şi a reformatorilor faţă de Vechiul Testament era parte integrantă a scenei Reformei – în timp ce primii priveau Vechiul Testament ca fiind pre-creştin şi deci demodat acum, reformatorii îl priveau ca pe un ideal, reflectând o situaţie a societăţii la care Biserica apostolică nu a putut accede la începuturile sale, însă o situaţie la care îi era predestinat să ajungă mai târziu, în timpul schimbării constantiniene.

Mai trebuie menţionat un aspect, şi anume că atunci când catharii spuneau că Biserica este formată din bărbaţi şi femei schimbaţi, ei nu spuneau că este formată din bărbaţi şi femei fără păcat. Era extrem de uşor de a glisa de la cenzura „ereticului" de scădere a standardelor comportamentale la acuzaţia că acesta era încredinţat spre Perfecţionism. Dar şi aceasta ar fi destul de nedrept. Reformatorii s-au făcut vinovaţi de această nedreptate de nenumărate ori.[g] Nimeni nu ştia mai bine decât restituţioniştii că Biserica unui popor pe deplin neprihănit era un proiect irealizabil; şi din perspectivă istorică nu este prejudicios să sugerăm, mai ales să susţinem, că ei vizualizau o Biserică de sfinţi univoci.[h] Ceea ce afirmau este că sunt sfinţi care cad în păcat şi păcătoşi care trăiesc în păcat – o distincţie ce este fundamentală pentru Creştinismul autentic. Poate fi dificil sau chiar imposibil de spus într-o situaţie dată dacă un om este un păcătos trăind în păcat sau un sfânt căzut în păcat; dar nimeni nu poate respinge distincţia şi atenua conturarea Bisericii în spiritul Noului Testament.

Prin această formulare de a trăi în păcat şi a cădea în păcat „Copiii vitregi" au evitat, pe de o parte, noţiunea nebiblică, conform căreia Biserica lui Hristos nu poate fi cunoscută prin distincţia de conduită a membrilor săi şi, pe de altă parte, la fel de nebiblica idee a sfinţilor univoci. Această cale de mijloc a fost aleasă de „Copiii vitregi", respingând scăderea standardelor de conduită şi respingând Perfecţionismul. Cel mai influent gânditor al lor, Menno Simons însuşi, a exprimat acest lucru în mod clar. Atacul lui împotriva scăderii standardelor de conduită este bine cunoscut, iar respingerea Perfecţionismului este la fel de evidentă: Spunea el:[3] „Să nu credeţi că ne lăudăm a fi perfecţi şi fără păcat. Căci eu însumi mărturisesc că adesea rugăciunile mele

[g] Şi Calvin s-a făcut vinovat de această nedreptate; în *Institutes IV*, 1:23, el scrie: „Cu mult timp în urmă erau două tipuri de eretici – cathari şi donatişti. Aceştia, şi cei dintâi, şi cei din urmă, aveau aceeaşi fantezie ca şi visătorii contemporani când sunt în căutarea unei Biserici în care nu este nimic de condamnat. Ei se dezic de Creştinătate spre a nu fi pângăriţi de imperfecţiunile altora. Şi care a fost consecinţa? Domnul nostru i-a năruit o dată cu consideraţiunile lor atât de prezumţioase. Să ne fie tuturor dovada faptului că sunt din partea diavolului cei ce, sub acoperirea râvnei pentru perfecţiune, ne îngâmfă cu mândrie şi ne seduc prin ipocrizie pentru a ne determina să abandonăm turma lui Hristos …. Căci nu există iertare pentru păcate şi nici o altă mântuire oriunde altundeva, Fapte 4:12 [Cititorul va observa că Fapte 4:12 nu spune nimic despre subiectul pe care îl tratează Calvin, susţinând doar că nu este mântuire în afara lui Hristos, fapt ce este suficient de diferit de a spune că nu există mântuire în afara Bisericii atotcuprinzătoare]. De aceea, chiar dacă ar trebui să avem o înfăţişare a unei sfinţenii mai mult decât angelice, dacă printr-o asemenea prezumţie ajungem să ne separăm de societatea creştină, devenim diavoli." Calvin comite aceeaşi eroare de a asocia Perfecţionismul „Copiilor vitregi", în *Institutes IV*, 8:12. Asemeni lui Augustin (care a căutat să se eschiveze de la faptul incomod al excelării donatiştilor în problema conduitei numindu-l „quasi laudabilis conversation") şi în cor cu reformaţii în general, Calvin vorbeşte de o sfinţenie „aparentă" (adică nereală).

[h] Balthasar Hübmaier, un lider influent al „Copiilor vitregi"era la fel de conştient de faptul că reformatorii atribuiau zarva asociată de cuvântul „eretic" vieţii schimbate [de Hristos] pentru a o adăuga ideii de Perfecţionism. El a respins această idee, spunând următoarele: „Sye giessen auch von uns ausc, wie wir uns berümen, wir mögen nach dem tauff nzmmer sünden …. Wir wissendt, dar wir vor und nach arm und ellend sunder seyent."[2]

sunt amestecate cu păcat şi neprihănirea mea cu pângărire."[i] Acuzaţia de înclinaţie spre Perfecţionism trebuie aşadar respinsă ca nefiind derivată din doctrina „Copiilor vitregi", ci fiind o deducţie nejustificată. Aceasta apăruse în focul bătăliei şi a fost inventată în tabăra reformatorilor ca o evitare a atacului „Copiilor vitregi" asupra ideii ce susţine apartenenţa de Biserică a celor convertiţi şi neconvertiţi deopotrivă.

De ce, ne-am putea întreba, erau reformaţii atât de porniţi să-i atace pe „Copiii vitregi" pentru puritanismul lor? În mod cert este mereu prezentă accentuarea ideii de „roade demne de pocăinţă", însă în acele vremuri violente aceasta era de două ori mai necesar. De ce atunci reformatorii se înfuriau când auzeau această evidenţiere?

Reacţia împotriva acestei remarci nu era dată de o preocupare pentru corectitudinea teologică. Ea apăruse deoarece ideea unei Biserici de care aparţin numai credincioşii lovea asemeni biciului în sistemul sacral. După douăsprezece secole oamenii încă aveau un soi de memorie tribală, prin care îşi aminteau că, la un moment dat, un om de stat îngrijorat a făcut faţă problemei de a menţine imperiul intact. Oamenii îşi aminteau vag că atunci soluţia s-a găsit în a uni Biserica lui Hristos şi Imperiul Cezarilor. Şi abia de îşi mai aminteau că aceasta a fost posibil doar prin supunerea spre cercetare a scăderii standardelor comportamentale. Oamenii timpurilor Reformei aveau vaga convingere că scăderea acestor standarde era necesară pentru stabilitate şi menţinerea păcii politice şi că, din acest motiv, oricine vorbea despre limitarea acestui fenomen, periclita sistemul. Devine evident că aceasta era motivaţia, dincolo de strigătul înfuriat ca reacţie la cerinţa restituţioniştilor pentru o Biserică de credincioşi, şi din cuvintele lui Justus Menius, unul dintre asociaţii de încredere ai lui Luther:

[i] În alt context Menno a declarat că „meyne sherechtigheit gaarniet en is dan eenen vule bevleckte laken."

> Asemeni donatiştilor de odinioară ei caută să sfâşie Biserica, deoarece le permitem oamenilor răi să fie parte a Bisericii. Ei caută să constituie o Biserică pură şi indiferent unde aceasta are loc, ordinea publică este răsturnată în mod sigur, căci o Biserică pură nu este posibilă, aşa cum Hristos a atenţionat suficient de des – de aceea trebuie să îi suportăm.[4]

Suntem în poziţia acum de a vedea dincolo de afirmaţia repetată adesea că „Copiii vitregi" erau nihilişti din punct de vedere politic şi că ei, în limbajul Confesiunilor Belgice, „caută să răstoarne instituţia magistraturii." Această acuzaţie era o injustiţie evidentă, căci nu se baza pe observaţie, ci pe un silogism. Doar o societate sacrală ar fi putut să o inventeze, bazându-se, aşa cum o face, pe (greşita) idee că societatea nu poate fi ţinută laolaltă decât dacă este unită de o religie comună.

Fisura dintre reformatori şi restituţionişti a apărut pentru prima dată în lumea lui Luther în privinţa problemei scăderii standardelor de conduită. Încă din 1524 erau semne că reformatorii şi radicalii se despărţeau în privinţa cerinţelor comportamentale. În acel an a apărut o carte cu titlul *A Dialog between an Evangelical Christian and a Lutheran in Which the Offensive Life of Some Who Call Themselves Lutherans is Exposed and Fraternally Reproved* („Un dialog între un creştin evanghelic şi un luteran în care viaţa ofensatoare a unora ce-şi spun luterani este descoperită şi mustrată în mod frăţesc").

În acelaşi an, Hans Hut, pionier radical, a atenţionat oamenii împotriva reformatorilor din cauza eşecului acestora de a ataca scăderea standardelor comportamentale, spunând: „oricine se bazează pe ei va fi îndrumat greşit, căci doctrina lor nu e nimic altceva decât credinţă şi nimic mai mult ....Vai, ce lamentabil duc ei pe o cale greşită întreaga lume în vremurile

noastre ... cu credința lor falsă şi ticluită, o credință din care nu rezultă nici o îmbunătățire morală.”[j]

Într-un stil mult mai pozitiv, se mai spunea la „Cel de-al doilea front”: „Hristos a murit într-adevăr pentru noi şi ne-a răscumpărat, dar nici un om nu este mântuit prin această răscumpărare decât dacă prin comportamentul său calcă pe urmele lui Hristos şi face ceea ce a făcut Hristos.”

Un alt reprezentant al „Celui de-al doilea front”, Michael Sattler, unul dintre primii ce şi-a dat viața pentru cauza restituționistă, a spus că reformatorii „lansează fapte fără credință până într-acolo încât înalță o credință fără fapte.”

Un faimos lider al restituționiştilor de secol XVI, cel care şi-a dat numele descendenților săi moderni, a fost de asemenea mustrat de Luther pentru evidențierea univocă asupra aspectului juridic al mântuirii şi a spus cu reproş că „nimeni nu găseşte la turci sau tătari asemenea comportament nelegiuit ca la cei atât de învățați.” El a adăugat încruntat: „Şi dacă cineva respinge asemenea comportament, este poreclit propagandist al cerului, un *Schwärmer*, un „sfânt prin fapte” sau anabaptist.”

---

[j] Balthasar Hübmaier a reclamat faptul că în tabăra reformatorilor a învățat doar primele două dintre cele trei doctrine centrale ale credinței creştine, că „das volckh nit mer denn zway stuck geleernet hat.” Prima doctrină era „der gloub macht uns selig.” (Suntem mântuiți prin credință.) Cea de-a doua era „nimic bun nu locuieşte în noi” (wir mugen auzs uns selbs nichts guts thon). Ambele sunt adevărate, susține acest învățător al „Celui de-al doilea front”, dar continuă spunând că „Sub acoperirea acestor două adevăruri parțiale toată răutatea, necredința şi pângărirea au dobândit controlul total … astfel încât vechea zicală este împlinită „Ye alter ye böser!” …. „Oricine vrea să treacă drept un creştin şi un bun evanghelic dacă este preocupat de a-şi lua nevastă, de a mânca carne [în Postul Paştelor], de a nu-şi face nici un alt sacrificiu, de a posti, de a se mai ruga”, dar altfel nimeni nu vede altceva decât oameni bând, îmbuibându-se, blestemând, practicând cămătăria, mințind, înşelând, abuzând, violând, furând, jefuind, jucând, dansând, flirtând, trândăvind, preacurvind, asuprind, omorând etc., etc. Cea de-a treia lecție, pe care oamenii din tabăra protestantă nu o predau, a spus Hübmaier, este că credința fără fapte este moartă.[5]

În lumea lui Zwingli cele dintâi semne ale tensiunii au apărut cu privire la reclamația „Copiilor vitregi” despre necesitatea distingerii comportamentale. Zwingli, care la început i-a privit cu simpatie, s-a întors împotriva lor atunci când a auzit despre agitația pentru o Biserică formată din oameni ce contrastează cu mediul lor în ce priveşte conduita:

> În primul rând Simon de Höngg [Simon Stumpf, ce a devenit lider printre „Copiii vitregi”] a venit la el şi la domnul Leo [Leo Jud, unul din colegii lui Zwingli] şi a stăruit asupra faptului că ei trebuie să ridice un alt popor şi Biserică, ce să cuprindă un popor creştin, care să trăiască vieți curate şi să adere la Evanghelie, nu un popor compromis în orice fel. Ei l-au tratat cu indiferență, deşi într-un mod prietenos şi politicos. După aceea Grebel a venit la ei în acelaşi fel ca şi Simon. Şi pe acesta l-au refuzat în acelaşi mod. Totuşi, aceşti oameni au continuat în acelaşi spirit, ținând întâlniri noaptea pentru a ridica o altă Biserică.[6]

Motivul recurent invocat pentru dezertarea restituționiştilor este această problemă a scăderii standardelor de conduită. Citim următoarea expunere, scrisă în 1538 de unul dintre „Copiii vitregi”:

> Pe când eram în biserica națională am fost învățați din scrierile lui Luther, Zwingli şi alții .... Şi totuşi eram conştienți de o mare lipsă în ce priveşte pocăința, convertirea şi adevărata viață creştină. Acestea erau lucrurile după care tânjea inima mea. Am aşteptat şi am nădăjduit un an sau doi, din moment ce învățătorul avea multe de spus despre îmbunătățirea vieții .... Dar n-am putut neglija faptul că doctrina pe care o predica ... nu era deplină; nu s-a discutat despre adevărata conduită creştină ... adevărata pocăință şi dragostea creştină nu erau evidențiate .... Apoi Dumnezeu a trimis mesagerii Săi, Conrad Grebel şi alții, ce s-au predat doctrinei lui Hristos prin convertire. O adunare s-a format cu

sprijinul lor, în care pocăința era evidențiată prin înnoirea vieții în Hristos.[7]

Conrad Grebel, menționat în acest citat, a spus în 1524 că „în zilele noastre fiecare se gândeşte să obțină mântuirea printr-o credință prefăcută, una lipsită de roade ... fără purtarea creştină."[k]

Luther era destul de conştient că protestul împotriva scăderii standardelor de conduită a condus la exodul celor numiți *Schwärmer*:

> De la începuturile Bisericii, ereticii au menținut ideea că Biserica trebuie să fie sfântă şi fără păcat. Pentru că au văzut că unii din Biserică erau slujitori ai păcatului, au negat de atunci încolo că Biserica era Biserică, organizând secte .... Aceasta este originea donatiştilor şi catharilor ... şi anabaptiştilor din zilele noastre. Toate acestea strigă într-un refren furios că adevărata Biserică nu este Biserică, deoarece ei văd că păcătoşii şi oamenii păgâni sunt amestecați în ea şi ei s-au separat de ea .... Este o dovadă de înțelepciune să nu fim ofensați atunci când oameni răi intră şi ies din Biserică .... cea mai mare consolare dintre toate este cunoaşterea faptului că ei nu aduc vreo pagubă, dar că noi trebuie să permitem neghina să fie amestecată înăuntru ... Schwärmer, ce nu permit neghina printre ei, dovedesc de fapt că nu este grâu printre ei – prin această râvnă pentru doar grâu şi o Biserică pură ei dovedesc, prin această prea multă sfințenie, că ei nici nu sunt măcar Biserică, ci doar o sectă a diavolului.[9]

[k] În disputa apărută în legătură cu scăderea standardelor de comportament, preferința „Copiilor vitregi" pentru Noul Testament s-a făcut de asemenea simțită. Potrivit reformatorului Bucer, ei erau obişnuiți să spună „Es soll die christliche gemeynd reiner sein dann der alten. Darzue käme man basz, so nit iederman getauffet unnd in Christlich gemein, sonder allein die bekennenden eingenommen wurden."[8] Ne vom întoarce într-un alt capitol la această idee a restituționiştilor, cum că botezul n-ar trebui făcut la grămadă, din modă, ci ar trebui redus la elementul credinței.

Şi am putea continua. Exemplu după exemplu nu lasă vreo îndoială asupra faptului că una din fațetele conflictului ce a izbucnit la „Cel de-al doilea front" a fost dezacordul în ce priveşte nevoia distingerii prin conduită. Două aspecte ies în evidență cu claritate inconfundabilă şi acestea sunt: (1) că în tabăra reformatorilor nu exista un atac de anvergură asupra scăderii standardelor de conduită, ce era un corolar inevitabil al sacralismului şi (2) că „Copiii vitregi" au depus eforturi serioase în a provoca vechea ordine cu delăsarea sa în detrimentul conduitei şi că ei au stabilit în mare măsură un tipar mai bun. Din moment ce ambele teze vor uimi cititorul ca fiind destul de neobişnuite, trebuie să le documentăm într-o oarecare măsură.

Pentru început, să-l cităm pe Philip de Hesse, unul dintre cei mai înțelepți oameni ai timpurilor sale, care scria sorei sale, Elizabeth de Saxonia, cu referire la „Copiii vitregi": „Remarc într-adevăr o îmbunătățire morală mai mare printre ei decât printre cei ce sunt luterani."

Capito a declarat într-o scrisoare că radicalii „se feresc de viciile ofensatoare ce sunt foarte comune la poporul nostru."

Luther însuşi a recunoscut că Reforma sa a contribuit puțin la corectarea scăderii standardelor de conduită, dar a lăsat în mare lucrurile aşa cum au fost înainte. Este un fapt trist că a căutat să justifice aceasta. Într-o încercare de a se eschiva de la evidentul fapt indisputabil că „Copiii vitregi" se descurcau mult mai bine, a spus: „Doctrina şi viața trebuie să fie diferențiate una de cealaltă. La noi conduita este atât de rea cum era şi la catolici – nu ne deosebim de ei în materie de conduită. Hus şi Wyclif, ce au ridicat problema conduitei, nu erau conştienți de aceasta ... dar a trata doctrina înseamnă într-adevăr a lupta cu lucrurile."[10]

Pentru Schwenkfeld (ce a încercat să afle părerea lui Luther şi a asociaților săi cu privire la trăsăturile Bisericii ce avea să fie, şi care a pledat pentru crearea unei Biserici de

credincioşi cu tehnici disciplinare pentru expulzarea nepocăiţilor) Luther a recunoscut că „printre noi nu există o îmbunătăţire a vieţii."

Pe de altă parte, dovezile nu lasă loc îndoielii că restituţioniştii cu insistenţa lor asupra „conduitei de a deveni sfinţi" procedau destul de bine, căci acest lucru ieşea la iveală în mărturiile din instanţă destul de des. Vom selecta câteva din aproape interminabila listă de exemple.

Atunci când anumiţi oameni erau cercetaţi pentru suspiciunea de învăţături anabaptiste, această mărturie a fost oferită: „Pentru că copiii lor sunt crescuţi în mod corespunzător şi cu atâta grijă şi pentru că nu au obiceiul de a înjura şi a blestema, sunt suspectaţi de a fi anabaptişti."[11] În mod similar, la audiţia lui Hans Jeger, sub aceeaşi suspiciune, s-a spus: „Pentru că nu înjură şi pentru că duce o viaţă inofensivă, oamenii îl suspectează de Anabaptism .... De mult timp pare anabaptist, deoarece nu a înjurat, nu s-a certat cu nimeni şi nu a făcut alte lucruri asemănătoare."

În mod contrar, citim despre oameni achitaţi de înclinaţii spre Anabaptism din cauza purtării lor *rele*. S-a depus mărturie despre Casper Zachers la judecată: „Gloata nu crede despre el că ar fi anabaptist, pentru că este un tip grosolan ce nu se poate împăca cu alţii, începe certuri şi discordii, înjură şi blestemă, perturbă liniştea şi poartă arme asupra sa."

Toţi ştiau simplul fapt că în tabăra restituţioniştilor de secol XVI o „purtare cum se cuvine sfinţilor" era vizibilă. Predicatorii reformaţi din Berna au admis într-o scrisoare pe care au trimis-o la primărie că: „Anabaptiştii au asemănarea unei pietăţi exterioare într-un grad mult mai ridicat decât noi sau celelalte biserici care, în uniune cu noi, îl mărturisesc pe Cristos, şi ei evită păcatele ofensatoare ce sunt foarte comune printre noi."[12]

Henry Bullinger a declarat: „Există oameni care în realitate nu sunt anabaptişti, dar care au o aversiune pronunţată

faţă de lascivitatea şi frivolitatea lumii şi de aceea mustră păcatul şi viciul, fiind drept consecinţă numiţi, în mod greşit, anabaptişti de către persoane capricioase." Schwenkfeld a reclamat faptul că îi făceau acest lucru, spunând: „Sunt calomniat de predicatori şi de alţii că aş fi anabaptist, chiar dacă toţi cei ce duc o viaţă creştină adevărată şi devotată primesc peste tot acest nume." Un semn evident al „ereziei"restituţioniste era un comportament neobişnuit de bun, astfel încât în anul 1531 se spunea despre protestanţi în general: „Ideea lor despre libertatea creştină i-a dus atât de departe încât orice persoană ce vorbeşte despre Dumnezeu şi despre modul creştin de a trăi sau este preocupat în mod serios de îmbunătăţirea morală, trece drept arhi-anabaptist."[13]

În mod similar, un romano-catolic contemporan nota:

> Printre sectele eretice existente nu este nici una care în aparenţă duce o viaţă modestă sau pioasă decât anabaptiştii. Cât despre viaţa lor exterioară, sunt fără reproş – fără minciună, fără înşelăciune, fără conflicte, fără limbaj supărător, fără îmbuibare sau consum excesiv de alcool, fără expunere indecentă exterioară, în schimb dau dovadă de umilinţă, răbdare, corectitudine, simplitate, onestitate, cumpătare, integritate, într-o asemenea măsură încât cineva ar presupune că au Duhul Sfânt al lui Dumnezeu.

Este evident că incontestabilul mod bun de viaţă al „Copiilor vitregi" era un fapt incomod pentru reformatori, astfel încât ei căutau un mod de a-l evita. În acest sens Henry Bullinger scria:

> Cei ce se unesc cu ei vor fi primiţi de slujitorii lor în biserică prin rebotezare şi pocăinţă şi înnoire a vieţii. De acum încolo îşi vor petrece viaţa sub o aparenţă de conduită spirituală liniştită. Ei renunţă la lăcomie, mândrie, profanare, conversaţii obscene şi imoralitatea lumii, băut şi îmbuibare. În fine, ipocrizia lor e mare şi variată.[14]

Reformatorii, în încercarea de a se eschiva faptului jignitor că „Copiii vitregi” reuşeau de fapt în atacul lor împotriva scăderii standardelor de conduită, recurgeau la argumentul – unul vechi, de altfel – că faptele bune nu erau decât momeală cu care diavolul îi tenta pentru a prinde o mulţime de peşti. Bullinger, spre exemplu, a scris că vieţile exemplare ale restituţioniştilor „sunt ipocrizie, căci ... chiar şi Satan se poate transforma într-un înger al luminii .... el care doreşte să prindă peşte nu aruncă un cârlig fără momeală.” După ce a admis că restituţioniştii Pilgram Marpeck şi soţia lui erau „oameni cu vieţi pioase şi fără pată”, el a adăugat: „Dar acesta este un vechi truc al diavolului, cu care este prezent în toate bisericile, din zilele Apostolului Pavel, căutând să-şi prindă peştele.”[15]

Evident că viaţa schimbată a restituţioniştilor era bună. Se spunea că oriunde mergeau, predicatorii acestora purtau asupra lor o sticluţă din care fiecare nou convertit trebuia să bea un pic, rezultatul fiind alipirea pentru totdeauna de „erezie”. Această poveste (ce e posibil să fi apărut în legătură cu faptul că predicatorii restituţionişti purtau o sticlă de lemn cu vin pentru a fi folosit la celebrarea Cinei Domnului) se găseşte chiar şi în arhivele de la judecată. Când Leonard Schiemer a fost judecat, i s-a spus „ce rău vine de la Anabaptism, o comunitate de soţii şi bunuri, şi că conduce la afaceri ruşinoase şi pofte trupeşti, şi că ei dau o sticlă din care se bea nu se ştie ce, ceva contrar lui Dumnezeu, şi multe alte lucruri de acest fel.” La toate acestea, prizonierul a răspuns simplu: „Nu ştiu într-adevăr nimic despre nici o sticlă şi nici despre vreun rău chipurile venind din ea.” Această idee bizară de a „alipi” prin poţiunea ereziei este o mărturie elocventă a faptului că după ce un om a devenit anabaptist, el ducea o viaţă de corectitudine de la care nu era uşor să îl deviezi.

Nimeni nu se agita în mod mai dureros cu privire la indezirabilul fapt că restituţioniştii aveau succes în atacul

scăderii standardelor de conduită decât Martin Bucer. Îi îndemna în mod constant pe magistraţi la o rigoare mai mare în utilizarea săbiei, spunând în ce-i priveşte pe „Copiii vitregi”:

> Cel mai de seamă argument al lor este întotdeauna că suntem ispravnici răi, abătând de la calea bună mulţi oameni cu ajutorul acestui argument. Dumnezeu să ne ajute să putem într-o zi să fim capabili să le smulgem acest argument, lor, propriei noastre conştiinţe şi dinaintea Domnului Dumnezeului nostru. Într-adevăr, se apropie vremea cuvenită ca în ziua Sfintei Ecaterina să ne ocupăm în mod serios de problema isprăvniciei... căci dacă aceasta nu este luată în considerare şi remediată, toate sfaturile noastre împotriva acestei nuiele a Domnului vor fi inutile.[16]

Cu o altă ocazie acest reformator s-a plâns:

> Magistraţii sunt destul de grosolani şi lumeşti, iar predicatorii sunt foarte neglijenţi, mulţi dintre ei îmbătându-se adesea. Din moment ce domnii şi oamenii din consiliu sunt astfel de oameni ... ei îi îndepărtează pe bieţii oameni cu modul lor sălbatic de viaţă [*mit erem überbolderen*]. Un om întreg la minte n-ar putea recunoaşte Biserica lui Hristos printre asemenea persoane sălbatice şi distinge corect între doctrină şi viaţă.[17]

Scriind despre aceasta, Bucer era capabil să rămână liniştit şi demn, mai mult decât atunci când vorbea unui restituţionist între patru ochi. Apoi i s-a părut dificil să păstreze această stăpânire de sine. Unuia dintre „Copiii vitregi”, Leonhard van Maastricht, i-a strigat, în 1538: „Cum poate concluzia să fie bună că ‚este un copac rău căci eu nu văd nici un rod bun în el!’ Ce putem spune despre faptul că copacul poate sta în Calcutta, în timp ce eu sunt aici şi nu văd nici un rod bun în el? Dovedeşte aceasta că nu are nici un rod? El,

acest Leonhard, nu a văzut pe toată lumea, de aceea judecă pripit."[l]

În dialogul său cu restituționistul Jörg Schnabel, Bucer a spus, ca şi în anul 1538:

> Ne acuză mereu că lucrurile merg mai rău în loc să fie mai bine. Acum aceasta ne este învățătura: „Pocăiți-vă şi îmbunătățiți-vă modul de viață." Nu este vina doctrinei că nimic nu se întâmplă. În Vechiul Testament, la fel ca şi în Noul Cuvânt al lui Dumnezeu, a existat mereu această trăsătură, aceea că îi face mai răi pe cei ce nu aleg această cale .... Cei ce nu acceptă doctrina, după ce au fost învățați suficient, cad cu mult mai jos şi aceasta reprezintă ocazia

[l] În acest moment Bucer este tributar lui Augustin, ce a certat donatiştii într-un mod similar, spunând: „Cei ce spun că ştiu în mod cert că oamenii amintiți sunt răi şi nevrednici de comuniune prin Împărtăşanie …, orice ar fi ceea ce ştiu ei, nu vor putea să convingă Biserica universală, împrăştiată aşa cum e printre popoare, de credibilitatea poveştii lor .... Unitatea Bisericii dispersate în întreaga lume nu trebuie părăsită cu nici un preț din cauza păcatelor altor oameni." Această idee de „congregație", o unitate ecleziastică cu autonomie suficientă pentru a exercita disciplina, nu era parte a gândirii lui Augustin, nici a Bisericii din Evul Mediu. Lumea creştină datorează restabilirea *congregației* restituționiştilor, un aspect ce l-a determinat pe Ernest A. Payne să spună (în cartea sa *The Anabaptists of the Sixteenth Century and Their Influence in the Modern World* (*Anabaptiştii secolului al XVI-lea şi influența lor în lumea modernă*), London, 1944, pag. 13): „Anabaptiştilor li se datorează nu doar mecanismul unei singure congregații, ce a fost preluat de Calvin în *Institutes* şi pus în practică în Geneva, dar şi mecanismul pentru alianța dintre congregații, adoptat în Franța în timpul anului 1559 şi în Scoția în anul următor şi atât de cunoscut drept organizarea presbiteriană .... Organizarea Bisericii Anabaptiste de odinioară antedata şi influența pe cea a calviniştilor .... Dar „Frăția" avea o caracteristică la care au renunțat francezii, scoțienii şi olandezii, un ordin al evanghelizatorilor, a căror slujire era să călătorească şi să propovăduiască credința." (Ne vom reîntoarce asupra acestui aspect mai târziu, care potrivit lui Payne, nu a fost preluat de reformatori de la anabaptişti. Pentru o discuție a „fiicei Bisericii" (*congregația*, cf. În viziunea lui Hübmaier, în „*Quellen IX*", pag. 478.)

> pentru a spune că „Din moment ce noua doctrină a fost predicată, mulți oameni au devenit tot mai răi."[18]

De la lansarea „sacralismului creştin", „ereticii" au fost caracterizați printr-o mai mare evidențiere a conduitei, prin care un credincios este diferențiat de un necredincios, astfel încât Bucer a spus: „Aceasta a fost mereu natura şi practica lui Satan de a introduce religia falsă cu ajutorul stricteții conduitei .... s-a dovedit în cazul maniheenilor şi a celorlalți care au distorsionat în mod atât de cumplit sfânta religie."[m]

Când unul dintre „Copiii vitregi", Bernhard Knipperdollinck, a scris că adevărata Biserică este Biserica credincioşilor, Urbanus Rhegius a fost însărcinat să-i replice:

> Aha, acolo Bernhard recurge la un veritabil truc donatist. Ei condamnă şi abandonează Creştinătatea din pricina unor creştini răi şi falşi .... Totuşi, au existat mereu creştini adevărați şi devotați în mijlocul maselor şi sperăm că ei sunt de asemenea prezenți printre noi. În plus, faptul că ticăloşii sunt prezenți printre noi ... nu ne priveşte, căci nu le-am spus să se îmbete şi să se îmbuibe, să fie imorali şi lacomi .... Nu vrem să rupem năvodul pentru că sunt câțiva peşti răi în el, aşa cum super-sfântul anabaptist Bernhard o face. El se dă de gol în acest fel şi arată că îl are pe diavolul anabaptist în el, care i-a orbit de asemenea şi pe donatiştii din Africa. Şi ei şi-au deschis larg ochii şi au văzut, în ipocrizia lor, că mulți oameni răi purtau numele lui Hristos, oameni ce erau în realitate păgâni veritabili, şi au decis astfel să plece de unii singuri, separat de Creştinătate, şi au făcut ceea ce îşi doreau

[m] În spatele acestui argument straniu, folosit de-a lungul secolelor de oamenii cu principii sacrale, stă noțiunea conform căreia corectitudinea teologică este infinit mai importantă decât corectitudinea comportamentală, căci Cel Rău îndeamnă oamenii la trăire virtuoasă pentru a înainta aberații teologice. Această scară de valori nu este în conformitate cu învățătura Noului Testament, în care doctrina fără viață este la fel de rea ca şi viața fără doctrină.

– o Biserică cu adevărat reformată, una în care să nu fie decât sfinți. Şi erau atât de puri în propriii lor ochi că au declarat că botezul din Creştinătate efectuat de preoți răi nu era botez, botezând din nou. Prin această metodă ei urmăreau să ridice o sfințenie autentică. L-au certat pe Augustin pentru zăbovirea în adunarea celor răi, la care Augustin a replicat că erau într-adevăr oameni răi în adunare ... şi spunând că adunarea externă a celor buni cu cei răi nu periclitează mântuirea celor dintâi, văzând că ei nu aprobă răutatea celor din urmă şi modul lor nelegiuit de existență. Noi nu intenționăm să producem o separare, căci cel ce se separă de Biserică devine eretic şi schismatic. Bernhard să se considere pus de-o parte, căci el este neo-donatist ce s-a simțit ofensat de viețile necuviincioase şi a ... încercat să pună baza unei Biserici sfinte şi fără pată, una în care sunt numai sfinți, un năvod pur fără peşti murdari, astfel delimitându-se de Creştinătate împreună cu asociația sa .... Aş prefera mai degrabă să fiu un vameş blestemat în Biserica Creştină sau un păcătos întinat decât să fiu cel mai sfânt fariseu dintre toți din spelunca Episcopului Bernhard![19]

Acesta a fost o pledoarie înflăcărată pentru Biserica „ce-i include pe toți cei dintr-o localitate" fără condiții de membralitate. Dar „Copiii vitregi" puteau fi la fel de înflăcărați. Aşa spre exemplu, Hans Kuchenhacker, reprezentant pentru grupul de la Marburg, spunând cu referire la Ezechiel 22:26 (Preoții lui nu fac nici o deosebire între ce este sfânt şi ce nu este sfânt....”):

În acest pasaj Dumnezeu se plânge că preoții nu fac diferență între cei sfinți şi cei păgâni ... lucru despre care şi noi, oamenii simpli, ne plângem de asemenea. Din acest motiv Domnul spune în Maleahi 3:18 ‚Şi veți vedea din nou atunci deosebirea dintre cel neprihănit şi cel rău, dintre cel ce slujeşte lui Dumnezeu şi cel ce nu-I slujeşte'. Apostolii, ca slujitori adevărați ai lui Dumnezeu, au observat această diferențiere şi, deşi proclamau Cuvântul poporului, acceptau doar pe cei ce primeau Cuvântul şi se întorceau la Dumnezeu, întorcând spatele păcatului, pentru a fi membri ai congregației, întru frângerea pâinii, comunitate şi rugăciune. În această privință ei au rămas statornici şi trăiau în dragostea frățească şi nimeni nu îndrăznea să li se alăture, aşa cum vedem în Fapte 2:38. De aici decurge în mod clar că deşi cei buni şi cei răi sunt împreună în adunare unde Cuvântul lui Dumnezeu este predicat, totuşi o distincție între aceştia trebuie păstrată .... Nu putem crede că lumea rea din prezent, trăind în întuneric, necredință şi după poftele firii, în blasfemie deliberată, avariție, mândrie, îmbuibare şi băutură, hulire a numelui lui Dumnezeu, este Biserica Creştină şi congregația lui Dumnezeu. Şi sperăm că nimeni cu frica de Dumnezeu şi cu discernământul unui creştin ... nu ne va interzice acest mod de gândire sau îl va considera drept eroare.[20]

Sau să vedem acest pasaj, scris de Jorg Leinhardt şi Peter Los din închisoarea din Marburg, cu privire la practica sacrală de a considera toți oamenii ca fiind parte din categoria „creştin":

Foarte bine atunci dacă un om are la fel de multe de pierdut ca şi altul ... chiar dacă Sfântul Pavel spune (II Cor. 5:10): „Căci toți trebuie să ne înfățişăm înaintea scaunului de judecată al lui Hristos, pentru ca fiecare să-şi primească răsplata după binele sau răul pe care-l va fi făcut când trăia în trup", deşi Hristos spune (Ioan 14:21): „Cine are poruncile Mele şi le păzeşte acela Mă iubeşte", şi în capitolul 15:9 şi 10 „Rămâneți în dragostea Mea. Dacă păziți poruncile Mele, veți rămâne în dragostea Mea", iar în I Ioan 2:4 Apostolul spune: „Cine zice: ‚Îl cunosc', şi nu păzeşte poruncile Lui, este un mincinos, şi adevărul nu este în el." De aceea Pavel spune, în Romani 2:5-16 „Dar, cu împietrirea inimii tale, care nu vrea să se pocăiască, îți aduni o comoară de mânie pentru ziua mâniei şi a arătării dreptei judecăți a lui Dumnezeu, care va răsplăti fiecăruia după faptele lui". Spune fapte, nu după o credință imaginară sau trâmbițată, ci fiecăruia după faptele lui, adică „viață veşnică celor ce, prin

stăruinţa în bine, caută slava, cinstea şi nemurirea; dar celor ce, din duh de gâlceavă, se împotrivesc adevărului şi ascultă de nelegiuire” ce le va da Dumnezeu? Acelaşi lucru ce ticăloşii, falşii apostoli o spun? Pavel spune că nu, ci „necaz şi strâmtorare va veni peste orice suflet omenesc care face răul”. O, Dumnezeule, Domniile voastre, ca şi toţi oamenii trebuie să reflecte asupra acestei mărturii a lui Pavel. Apoi falşii apostoli nu vor ţine captive într-un confort mincinos atât de multe suflete temătoare de Dumnezeu! Pavel continuă spunând că Dumnezeu va da „slavă, cinste şi pace peste oricine face binele: întâi peste iudeu, apoi peste grec”. Dar apostolii falşi insultă pe acei ce în zilele noastre încearcă să urmeze aceste cuvinte, numindu-i ipocriţi şi comparându-i cu omul ce stătea în templu lăudându-se cu pioşenia sa .... Vai, ce a rămas de cuvintele lui Hristos (Mat. 12:36): „Vă spun că, în ziua judecăţii, oamenii vor da socoteală de orice cuvânt nefolositor pe care-l vor fi rostit.” Şi apoi apostolii falşi spun că dacă un om poate doar spune că crede în plata pe care a plătit-o Hristos pentru el, suferind pentru el, ispăşind pentru el înaintea lui Dumnezeu, nu mai contează cum trăieşte, căci toate păcatele lui sunt iertate şi uitate, lucru negat de comportamentul lor. Dacă cineva acordă atenţie parohiei lor, copiilor lor pe care pe care i-au născut conform Cuvântului lor, va vedea că lucrurile stau precum susţinem noi. De aceea ne rugăm cu toată umilinţa ca Domniile voastre să ia în considerare Sfintele Scripturi şi să judece scrierile noastre, vorbirea noastră şi purtarea noastră în lumina acestora.[21]

Aşa cum s-a spus mai devreme, acestea sunt două perspective ireconciliabile asupra Bisericii. Una dintre tabere voia să ridice o „Biserică mărturisitoare bazată pe credinţa personală”, iar cealaltă era decisă să păstreze o Biserică „ce-i include pe toţi dintr-o localitate”. Pentru cea dintâi, modul de trăi îl identifică pe individ drept creştin, pentru cea din urmă, întâmplarea de a fi un locuitor a unei anumite aşezări îl califică ca fiind creştin, iar tiparele comportamentale nu sunt definitorii în acest sens.

În cursul conflictului, restituţioniştii din Hesse au recitat ceea ce credeau a fi descrierea potrivită a Bisericii lui Hristos: „Credem şi mărturisim o singură Biserică Creştină, o adunare de sfinţi, adică a celor ce sunt creştini credincioşi regeneraţi şi copii ai lui Dumnezeu, născuţi din nou din Dumnezeu prin Cuvântul Lui şi Duhul Sfânt.” Pastorii protestanţi au ridicat obiecţii serioase la aceste cuvinte, spunând:

> Când oamenii vorbesc despre însemnele Bisericii Creştine, caracteristicile prin care oamenii o pot găsi pentru a i se alătura ei, atunci numim Biserică acea masă de oameni în care Cuvântul lui Dumnezeu este predicat în mod pur şi Împărtăşania este dată conform instituirii lui Hristos. Acolo unde aceste două însemne ies în evidenţă, nu putem pune sub semnul întrebării că Dumnezeu are, în mod mai mult decât cert, în această masă greu de mânuit [*diesem grosen haufen*] a celor chemaţi, grupul Său mic [*sein heuflein*] de credincioşi adevăraţi, fie că sunt mulţi sau puţini .... Hristos a învăţat în parabole despre Biserica Sa pe Pământ: „Împărăţia lui Dumnezeu este asemeni unui om ce a semănat sămânţa bună în ogorul lui, dar ....”[n]

---

[n] Fragmentul din Scripturi citat de aceşti pastori protestanţi pentru a susţine sacralismul, Parabola Neghinei, a fost citat prea adesea pentru a susţine ideea unei Biserici ce îi cuprinde pe toţi dintr-o localitate, aster încât o putem numi *Locus classicus* al sacraliştilor. Aceşti învăţători utilizează acest pasaj pentru a susţine ideea unirii *în cadrul Bisericii* a celor buni şi răi laolaltă. „Ereticii” au citat pasajul destul de frecvent, argumentând că această parabolă susţine poziţia lor, adică faptul că unirea despre care vorbeşte pasajul este *în cadrul lumii*. Trebuie să reliefăm faptul că în această dispută în ce priveşte înţelesul esenţial al parabolei „ereticii” aveau în mod clar un argument mai bun, căci comentariul lui Isus însuşi indică în mod specific că scena unirii celor buni şi răi laolaltă este „lumea”, nu Biserica. Parabola nu învaţă despre compozitism ca fiind corect şi potrivit *în cadrul Bisericii,* ci că acesta este corect şi potrivit *în cadrul lumii.* Parabola susţine ideea compozitismului social şi nu a sacralismului. Sacraliştii utilizează această parabolă, lansând două idei incorecte: pe de o parte, îi oferea unui om lipsit de preocupări spirituale un loc confortabil în Biserică: pe de altă parte, nu îngăduia disidentului să calce în societatea din care făcea parte.[22]

Din moment ce atâtea depindeau de această problematică a semnelor prin care adevărata Biserică să fie cunoscută şi din moment ce este şi acum actuală în Bisericile Reformate, n-ar fi greşit să observăm că a fost în mod manifest inventată pentru a servi ca şi combatere pentru conturarea Bisericii în viziunea „Copiilor vitregi”, ceea ce evident că nu este biblic şi nici nu este rezultatul exegezei Noului Testament. Ideea că Biserica este conturată conform acestor semne este o polemică, inventată pentru a se eschiva atacului „Copiilor vitregi” şi prezentării veridice a Bisericii.

Prezentarea Bisericii din perspectiva Noului Testament nu este echivalentă cu o mică adunare, pierdută într-o mulţime imensă. Probabil ne-am dori să lărgim definiţia dată de restituţionişti Bisericii şi s-ar putea să ne dorim să facem loc în ea copiilor părinţilor credincioşi. (Restituţioniştii ar fi putut dori această ajustare o dată ce critica lor despre Biserica teritorială ar fi fost acceptată.) Restituţioniştii ar fi putut fi destul de doritori să admită că aşa cum oamenii văd Biserica, ea poate fi o adunare de ipocriţi (ei au susţinut destul de clar că era verosimil să fie aşa). Dar erau foarte înverşunaţi în ce priveşte ideea Bisericii descrise în viziunea constantiniană, „incluzând pe toţi dintr-o localitate”, fără vreo referire la conduita „de a deveni sfinţi”.

În lumina acestei evidenţieri restituţioniste a înnoirii interioare remarca atribuită unui pastor restituţionist devine semnificativă – se spune că ar fi vorbit ascultătorilor săi în felul următor: „Mergeţi acasă şi muriţi mai întâi. Nu îngrop niciodată oameni vii.” Pastorul se referea, desigur, la botez. La fel cum ar fi prematur să te oferi să îngropi un om care nu a

murit încă, aşa era prematur să te oferi să botezi un om ce nu a murit încă faţă de păcat.[o]

Biserica, aşa cum era văzută de restituţionişti, este o organizaţie cu cerinţe speciale la intrarea în ea. Cine voia să fie admis, trebuia să se califice nu în sensul posesiei meritelor câştigate, ci în sensul aşezării conştiente sub conceptul umil de har. Şi din moment ce nimeni nu putea trece prin această experienţă fără a fi fost înnoit în interior, Biserica caută semne ale acestei înnoiri interioare. În acest sens, o „umblare vrednică de chemarea făcută” este o condiţie esenţială pentru membralitate.

Ştiind destul de bine că în evaluarea oamenilor Biserica nu este omniscientă şi că de aceea ea trebuie mereu să fie pregătită pentru a cerceta atent enoriaşii, ea trebuie să verifice dacă listele ei au nevoie de revizuire. Dacă apoi devine evident că sunt ramuri neroditoare, Biserica este confruntată cu sarcina sensibilă de a îndepărta ramurile evident uscate.

Aceasta implică disciplină, disciplina bisericească, acel lucru despre care vorbea Isus când a spus „Să fie pentru tine ca un vameş şi un păcătos”, acel lucru la care se gândea Pavel când a spus Bisericii din Corint „daţi afară pe răul acela din mijlocul vostru”. Deşi Noul Testament lasă impresia că asemenea acţiune drastică este necesară destul de rar, învaţă în mod evident că asemenea acţiune disciplinară trebuie să aibă loc în cazuri extreme. Este inutil de adăugat că dacă Biserica există prin asociere voluntară, incidenţa unor asemenea

[o] Povestea relatează despre liderul anabaptist Leendert Bouwens şi este scrisă de Guido de Brès în cartea sa împotriva anabaptiştilor. Este inutil a mai menţiona, de Brès spune istorioara pe un ton de reproş. Reformatorii nu agreau ideea conform căreia cineva trebuia să moară faţă de păcat dacă voia să fie un candidat potrivit pentru botez. Doctrina „regenerării prezumptive”, ce s-a dezvoltat mai târziu, este o recunoaştere stângace a faptului ca „Copiii vitregi” aveau dreptate insistând asupra ideii că acolo unde botezul este administrat în mod corect, regenerarea spirituală este prezentă în mod foarte probabil.

evenimente va fi mult mai mică decât în cazul Bisericii definite în alt mod. Dacă, într-o situație normală, există vreun oprobriu atribuit confesiunii creștine, atunci incidența va fi mică, într-adevăr, însă condițiile nu sunt niciodată de așa natură încât Bisericii să-i fie permis să arunce cheile în fântână.

Inutil de menționat că sacraliștii vor fi rușinați cu privire la acest aspect. Ei nu au o măsură punitivă pentru a pune deoparte o persoană ce nu mai poate face parte din lista Bisericii. Dacă ar fi să fie pus în afara Bisericii, el ar trebui pus de asemenea în mod simultan în afara societății, adică *exterminat* (din latinescul *ex* și *terminis*), adică pus „în afara granițelor”.[p] Dacă comunitatea ecleziastică și comunitatea socială sunt unul și același lucru, doar că văzut din poziții avantajoase diferite, atunci cel ce este expulzat din prima, nu poate avea permisiunea de a rămâne în a doua. Disciplina Bisericii, așa cum apare în Noul Testament, este imposibilă în „sacralismul creștin”.

Este un fapt cert că disciplinarea în Biserică era într-o situație fără speranță din momentul în care a avut loc schimbarea constantiniană. De la bun început nu exista disciplină pentru abateri de la conduită. Oamenii puteau trăi în păcat și desfrâu, destrăbălându-se la maximum și neajungând vreodată să cunoască faptul că Biserica lui Hristos deține cheile cu care ar trebui să închidă afară asemenea păcătoși.

Biserica nu a ridicat un deget decât și doar în momentul când cineva provoca formula sacrală. Acesta era singurul „păcat” ce făcea Biserica „decăzută” să-și găsească cheile. În catalogul ei acesta era un păcat de neiertat, acesta era păcatul „ereticului”, „sectantului”, „schismaticului”, catharului – toate

[p] Este, într-adevăr, echivoc faptul că Biserica a înțeles vreodată cuvântul *exterminare* în sensul lui etimologic. Este cert însă că de foarte timpuriu era deja utilizat și înțeles cu conotația modernă, adică cel de lichidare. Cuvântul pare a fi fost unul din multele eufemisme folosite de Biserica medievală atât de liber și înțelept pentru a-și îmbunătăți propria „imagine”.

nume ce reveneau în această dispută. Când Biserica „decăzută” vedea sau auzea pe cineva ce „sfâșia haina lui Hristos” atunci – și numai atunci – începeau să se pună în funcțiune mecanismele disciplinei. Cu o furie ce amintește de lumea comunistă a secolului al XX-lea atunci când auzea de revizionism – ceea ce nu e surprinzător, din moment ce sunt inspirate în mod similar – Biserica își dezvăluia ghearele atunci când oamenii provocau formula sacrală.

Când Biserica „decăzută” disciplina, mergea mult prea departe, căci atunci expulza nu doar din adunarea celor răscumpărați, dar și din adunarea oamenilor în general. [q]

La sfârșitul Evului Mediu, disciplinarea în Biserică avea nevoie crâncenă de o reparație capitală.

„Copiii vitregi” au fost cei ce au adus în prim plan ideea restaurării acestei disciplinări așa cum cere Noul Testament.[r] Oamenilor care sunt obișnuiți să audă că Biserica are o a treia notă („unde disciplinarea Bisericii este observată”[s]), le va fi dificil să creadă că erau timpuri când

[q] Această confuzie inspirată din monism, acest eșec de a vedea că măsurile punitive în societate se situează pe un plan diferit față de măsurile punitive în domeniul credinței, își găsește expresia în învățăturile lui Toma d'Aquino, unde citim că erezia trebuie condamnată cu moartea și cel vinovat merită „nu doar să fie separat de Biserică prin excomunicare, dar și să fie excomunicat din lume prin moarte” (*non solum ab ecclesia per excommunicationem separari sed etiam per morte a mundo excludi*, cf. *Summa*, II, 2, Q. 11, Art. 3).

[r] Au existat aluzii în anii timpurii ai carierelor reformatorilor că nu erau insensibili la nevoia recuperării disciplinării Bisericii. Dar viziunile lor erau în cel mai fericit caz ambigue. Atunci când restituționiștii au înlăturat toată ambiguitatea, reformatorii s-au retras și în ce privește disciplinarea,. Această desfășurare a evenimentelor l-a determinat pe Farner să spună despre Zwingli că cu el „tritt seit demn Jahre 1526 der Bann zurück” (op.cit., pag. 18).

[s] Citatul este din Articolul Confesiunilor Belgiene. Atunci când a fost scris, în 1559, ideea exercitării disciplinării ca „a treia notă” a Bisericii a devenit parte a gândirii lui de Brès. În același an Confesiunea Franceză, ce avea aprobarea lui Calvin, nu o inclusese.

aceasta nu era doar absentă din reprezentarea reformată a Bisericii, dar era şi privită ca un aspect al fanatismului anabaptist. Totuşi arhivele vorbesc din plin despre aceste aspecte.[t]

Conrad Grebel este de obicei privit ca un om la care restituţioniştii au aderat pentru prima dată, şi scrisoarea sa către Thomas Müntzer, despre care credea că poate fi câştigat pentru cauza resituţionistă, poate fi privită ca una dintre primele scrieri din rândul „Copiilor vitregi". În această scrisoare, datată în 1524, citim următoarele:

> Încearcă să pui bazele unei congregaţii creştine prin Cuvânt, cu ajutorul lui Hristos şi a legii Lui, aşa cum găsim în Matei 18 şi aşa cum vedem în practica Epistolelor .... Cel ce refuză să se schimbe ... împotrivindu-se Cuvântului şi lucrării lui Dumnezeu, şi continuă vechiul mod de trai, după ce Hristos şi Cuvântul Lui şi legea i-au fost predicate şi după ce a fost mustrat de doi sau trei martori şi de adunare ... acel om nu trebuie condamnat la moarte, ci socotit ca un vameş şi un păgân, fiind lăsat în pace.[23]

Prin aceste rânduri Grebel propunea o procedură prin care disciplinarea aşa cum era cunoscută în Creştinătate – o disciplinare ce sfârşea în moartea victimei – ar lua sfârşit şi un nou tip de disciplinare – una în care excomunicarea este pedeapsa ultimă – ar fi introdusă. Programul lui Grebel era

[t] Imaginea medievală a donatiştilor stăruia în mintea reformatorilor în timp ce contemplau restaurarea disciplinării în Biserică, aşa cum este înfăţişată în Noul Testament. Era privită ca un aspect al fanatismului donatist. Când „Copiii vitregi" au abordat problema reîntoarcerii disciplinării în Biserică, reformatorii au spus „Umbre ale Donatismului!" Calvin, spre exemplu, a scris: „Donatiştii, ce atunci când observă greşeli în Biserică, mustrate de episcopi în cuvinte, dar nepedepsite prin excomunicare … critică violent episcopul ca trădător al disciplinării, s-au separat de turma lui Hristos printr-o schismă profană" (*Institutes* IV, 12:12). Calvin a adăugat pe acelaşi ton că anabaptiştii acelor zile „procedează în acelaşi mod".

gândit pentru a pune capăt Bisericii aşa cum era cunoscută de douăsprezece secole şi a o substitui cu Biserica Noului Testament. Aceasta a contribuit la aducerea în centrul atenţiei a unei dispute între idealurile restituţioniştilor şi cele ale neo-constantinienilor. În timpul procesului lui Grebel, el a relatat poziţia sa despre disciplinarea în Biserică în felul următor: „nici o persoană avară, nici un cămătar, nici un escroc şi nici un alt păcătos menţionat în Scripturi nu-şi va găsi locul printre creştini – căci aceştia trebuie excluşi prin interdicţie."

Colegul lui Grebel, Felix Manz, a vorbit în mod similar despre idealul restituţionist. „În ce priveşte Biserica, concepţia mea a fost dintotdeauna, şi este şi acum, că toţi cei ce trăiesc în păcat şi ocară, cum ar fi beţivii, curvarii, preacurvarii, escrocii, bătăuşii, cămătarii şi alţii asemeni lor, trebuie excluşi din ea." (El a adăugat aici: „Dacă totuşi o persoană va continua în acest mod fără ca oamenii să ştie şi fără a se da de gol, acesta va rămâne în comunitate.")

Aşa cum vorbeau liderii, vorbeau şi adepţii acestora din tabăra „Copiilor vitregi". Unii care au fost întemniţaţi în Hesse, în anul 1538, au vorbit în felul următor:

> Dacă excluderea creştină ar fi pusă în practică conform instituţiei lui Hristos şi Apostolilor, atunci nu ne-am distanţa în nici un fel .... Da, din momentul în care vom vedea că tot ce este realizabil a fost făcut în păstrarea înţelepciunii şi puterii lui Hristos, exercitarea exilării menite de Hristos şi de Apostoli, atunci vom fi pregătiţi să ne îndreptăm spre acea comunitate cu toată inima noastră.

Bernard Wick, un om înţelept din aceste cercuri, a spus în timpul procesului său: „În timpurile Noului Testament exista o pedeapsă printre creştini pentru cei ce aveau o purtare necuviincioasă, o pedeapsă ce nu mai este evidenţiată acum." Mărturii de acest fel pot fi aduse la nesfârşit.

Inutil de menționat, problema disciplinării în Biserică a atras atenția restituționiștilor ce s-au adunat la Schlatten am Rande. Manifestul (pe care l-am amintit deja) scris acolo declara: „Sabia laică este o orânduire a lui Dumnezeu în afara desăvârşirii lui Hristos, căci prinții şi conducătorii lumii sunt orânduiți să pedepsească ticăloşii şi să-i condamne la moarte. Dar în desăvârşirea lui Hristos, pedeapsa ultimă este excomunicarea, şi nu moartea fizică." Se pare că aceasta ar fi trebuit să fie acceptată de oamenii cu discernământ, căci este foarte bine exprimată, situând sabia şi funcția ei acolo unde le este locul, evidențiind o altă putere disciplinară din interiorul Bisericii şi conform căreia excomunicarea este pedeapsa maximă. Această exprimare pregăteşte o diviziune a muncii – una foarte necesară – prin care Statul are funcția sa (care în cazurile extreme duce la pedeapsa capitală) şi Biserica are funcția sa (care în cazurile extreme duce la expulzarea din societatea credincioşilor). Ca atare, această exprimare pune capăt multor aspecte nefavorabile şi ne-am aştepta ca oamenii ce cred în Biblie să fie de acord cu ea.

Articolele continuă spunând că „Excomunicarea trebuie exercitată asupra celor ce pretind a fi creştini, au fost botezați, dar totuşi cad în vreun păcat din neatenție şi nu în mod deliberat. Aceştia trebuie să fie sfătuiți şi consiliați în mod confidențial în repetate rânduri. După cea de-a treia oară, ei trebuie excluşi în mod public în fața întregii congregații, pentru ca la sfârşitul acestui eveniment să putem să frângem pâinea şi să bem din vin în unitate şi cu râvnă." Şi acesta este un mod recomandabil, acționând conform ipotezei că un credincios poate cădea în tipare comportamentale indezirabile, de la care este recuperat prin vizite pastorale. Dacă acestea eşuează, este mutat în categoria celui ce a căzut în păcat şi aşezat în categoria celor ce trăiesc în păcat. De atunci încolo, nu vor fi considerați parte a Bisericii lui Hristos, fiind oficial dați afară din adunare. Acest articol oferă o modalitate discretă de

recuperare prin vizite repetate, asigurând confidențialitatea în primele etape. De asemenea oferă, ca şi prim obiectiv al acțiunii de disciplinare, recuperarea celui căzut şi, ca al doilea obiectiv, o preocupare pentru considerația Împărtăşaniei. Cu siguranță aceste aspecte nu ar putea fi respinse de oamenii reformați!

Dar să ne gândim că aceasta ar diminua autoritatea puternică pe care tradiția sacrală deținută de reformați o avea asupra minților oamenilor. Acest plan ar fi contribuit la apariția unor insule de „expulzați" chiar în marea Creştinătății, constituind un pas înapoi de la schimbarea constantiniană. Ar fi fost la fel de radical ca şi schimbarea constantiniană în vremurile sale, deşi în direcția opusă. În lumina implicațiilor revoluționare a propunerii restituționiştilor de a ridica o Biserică a credincioşilor păstrată în acest fel de disciplinarea în Biserică, reacția lui Calvin devine cel puțin logică.

El şi-a propus să combată Schlatten am Rande, nedorind să accepte ideea că „excomunicarea a înlocuit sabia fizică în Biserica Creştină în aşa fel încât în loc de a pedepsi crima cu moartea trebuie să pedepsim delincventul prin privarea de compania credincioşilor."

Este adevărat că Calvin în combaterea sa susține că excomunicarea este o politică bună şi necesară. De fapt, el spune că „de la noi aceşti bieți ingrați au învățat orice ştiu despre această problemă; ei, în ignoranța sau îngâmfarea lor, distorsionează doctrina pe care noi o învățăm în puritatea ei."[u]

[u] Este într-adevăr dificil să distingem cum Calvin a putut acuza „Copiii vitregi" de a fi „ingrați" că au furat ideea disciplinei bisericeşti de la „noi". Dacă prim „noi" el înțelege propria persoană, atunci ar trebui să găsim un mod de a explica felul în care credincioşii de la Schaltten am Rande puteau, în 1527, să-şi asume ceva de la Calvin, un tânăr în anii adolescenței. Ba mai mult, trebuie amintit că încă din anul 1524, în scrisoarea pentru Müntzer, Grebel deja expusese o doctrină bine articulată a disciplinei bisericeşti. În 1524 Calvin avea doar cincisprezece ani! Şi dacă am considera acel „noi" ca referindu-se la reformatori, atunci am fi tot în impas, căci în 1527, fără a

El declară că este „un mare viciu şi o mare vină” dacă disciplinarea este neglijată. În orice caz, el dezaprobă oamenii „Celui de-al doilea front” atunci când ei susţin ideea că Biserica fără disciplinare nu este biserică. „Prima întrebare”, spune el, „este dacă suntem sau nu consideraţi o adunare ce este Biserică, nepracticând disciplinarea.” Calvin ilustrează cu exemplul congregaţiei din Corint pentru a găsi răspunsul la această întrebare. Disciplinarea lipsea acolo, dar Pavel i-a onorat cu numele de Biserică. Calvin afirmă că dacă nu există excomunicare, „forma Bisericii este desfigurată, dar nu este distrusă în totalitate”.

Calvin insistă împotriva poziţiei restituţioniste, conform căreia Biserica are loc doar pentru credincioşi, spunând următoarele: „trebuie să preţuim atât de mult Cuvântul şi Împărtăşania că oriunde le vedem prezente, trebuie să conchidem, fără îndoială, că acolo este Biserică, indiferent cât de mult viciu şi rău poate fi în comunitatea acelor oameni.”[v] Calvin susţinea în mod vădit, alături de Luther, că Biserica lui Hristos nu poate fi cunoscută în mod empiric şi că diferenţierea prin conduită nu este definitorie pentru ea. Cum pot aceste afirmaţii fi în armonie cu maxima lui Hristos „După roade îi veţi cunoaşte” este cu adevărat dificil de explicat.

mai menţiona 1524, reformatorii încă nu publicaseră nimic cu referire la Disciplinarea în Biserică – ce ar fi putut deci „ingraţii” să fure? În plus, când reformaţii au cunoscut disciplinarea în Biserică, aşa cum era aplicată în Frăţia din Boemia (în 1540), au rămas muţi de uimire şi invidie la cele auzite. Cum de erau în situaţia de a fi învăţat mai devreme de 1527 (sau 1524) ceea ce au descoperit cu stupoare în 1540 rămâne un mister. Se pare că ceea ce spune Calvin aici este doar un alt exemplu al prezentării eronate la care „Copiii vitregi” erau expuşi în mod constant.

[v] „… nonobstant les vices et macules qui pourront ester en la vie commune des homes.” Cititorul va observa că Calvin nu spune „en la vie des gens confessants” sau „en la vie des gens d’eglise” sau vreo expresie asemănătoare; nu, el spune „*des hommes*”, pentru că în sistemul lui cele două sunt coextensive, „les hommes” e Biserica.

Calvin în a sa respingere a ideii oponenţilor săi, este ofensat în mod special de afirmaţia că dacă nu ar fi disciplinare, ticăloşii şi josnicii ar fi părtaşi la Cina Domnului, iar adevăratul credincios ar trebui să se retragă ca să nu fie atins de influenţa acestora. Organizarea unei Biserici rivale din acest motiv este intolerabilă, indiferent cât de rea ar fi situaţia. Oare profeţii Vechiului Testament aveau „un altar sau un templu separat?”[24]

Pentru a susţine această idee, Calvin ilustrează cu exemplul lui Pavel care nu mânca şi nu bea cu cei ce duceau vieţi necuviincioase (I Cor. 5:11): „aceasta are de-a face cu asocierea personală şi nicidecum cu comuniunea publică. Dacă Biserica tolerează o persoană nevrednică, atunci cel ce cunoaşte aceasta să se ferească de acel om în relaţiile lui personale ... dar el nu trebuie să fie separat sau marginalizat în ce priveşte comuniunea publică.” Implicaţia evidentă este că e normal să stai la masa împărtăşaniei cu un om cu un comportament necuviincios pe care cineva n-ar vrea să-l vadă în compania lui pe stradă!

Această idee că cineva ar putea dori să evite compania oamenilor din cauza vieţilor lor nevrednice, dar să nu aibă scrupule în a şedea cu el la masa împărtăşaniei, Calvin o sprijină cu un exemplu:

> Să luăm cazul unui om încă în viaţă, care fiind inoculat de această eroare, astfel încât îi este frică să primească împărtăşania cu noi pe motivul unor imperfecţiuni ale oamenilor, se lipseşte de împărtăşania Bisericii. Şi toate acestea în timp ce avea doi slujitori în casa lui cu vieţi necuviincioase şi defăimătoare. Fiind informat de aceasta, i-am declarat că în ce-l priveşte, el trebuie să se străduiască să curețe propria casă de care este responsabil, dacă crede că este pângărit de greşelile oamenilor peste care nu era administrator, la care el a realizat cât de ridicol fusese.

Calvin a apărat de asemenea Biserica inclusivistă (la fel cum constantinienii au făcut-o douăsprezece secole mai devreme, începând cu Augustin) cu parabola neghinei în câmpul de grâu. Este un câmp, pretinde Calvin, „în care spicele bune sunt amestecate cu cele rele pe care de cele mai multe ori nu le poți vedea."[w] Calvin, asemeni tuturor celor ce înaintea lui pledaseră în favoarea Bisericii ca o comunitate „ce-i include pe toți dintr-o localitate", citea selectiv faptul că Isus însuşi comenta parabola, în care pe un câmp creşteau două tipuri de plante, ca fiind *lumea* şi nu Biserica. Sacraliştii medievali au folosit dintotdeauna această parabolă pentru a justifica Biserica inclusivă, iar Calvin nu a corectat această exegeză greşită.

În mod evident, Calvin era tras în două direcții[x], prins în aceeaşi dilemă ce îl preocupa pe Luther – dilema unei

[w] Calvin afirmă în *Institutes IV*, 1:2, că „adesea nu poate fi făcută vreo distincție între copiii lui Dumnezeu şi ceilalți, dintre turma Lui şi animalele sălbatice." Aceasta a fost spus, desigur, despre acea entitate pe care Calvin a ales s-o numească Biserica vizibilă, un termen inventat pentru a lăsa loc Bisericii de mărimea civilizației, astfel încât reformatorii s-au înclinat spre dreapta – atât de mult au acceptat ei conceptul de Biserică „vizibilă". Acest fapt l-a determinat pe Farner să spună despre Zwingli că acest concept al Bisericii vizibile şi invizibile „characteristisch ist für die zweite Periode von Zwingli's Kirchenbegriff" (op. cit., pag. 5, n. 7). Restituționiştii bineînțeles că nu împărtăşeau această distincție.

[x] Ambiguitatea ce rezultă din doctrina lui Calvin despre Biserică era, desigur, rezultatul încercării sale moniste de a combina Biserica sacralismului medieval cu Biserica Noului Testament. Am putea de asemenea spune că aceasta rezulta din încercarea lui Calvin de a combina Biserica Vechiului Testament cu Biserica Noului Testament. În orice caz, am putea să fim de acord cu Arthur Cushman McGiffert în timp ce susține că „doctrina lui Calvin asupra Bisericii era un compozit de multe elemente diverse şi inconsecvente şi, din această cauză, a domnit confuzia în ce priveşte înțelesul, locul şi scopul Bisericii încă din timpurile lui aproape oriunde în aripa reformată a Protestantismului." (Cf. McGiffert, „Calvin's Theory of the Church" („Teoria lui Calvin despre biserică") în *Essays in Modern Theology and Related Subjects*, pag. 225). Doctrina complicată a Bisericii propusă de reformatori i-a îndepărtat pe „Copiii vitregi" şi a cauzat conturarea „Celui de-al doilea front".

Biserici a credincioşilor sau a unei Biserici inclusiviste. Nu se putea decide pentru vreuna din ele, deoarece nu putea renunța la cealaltă. Din acest motiv nu putea trăi în pace cu cei ce asaltau uniformitatea comportamentală.

În aceeaşi situație era şi Luther. Şi el îşi dorea să păstreze Biserica inclusivistă, chiar dacă aceasta implica o atitudine tolerantă cu privire la conduită. Gândindu-se la anabaptişti, Luther a spus următoarele:

> Când ne privesc şi văd defectele ofensatoare cu care Satan distorsionează bisericile noastre, ei neagă că noi suntem o Biserică şi sunt incapabili să treacă cu vederea acest fapt. În acelaşi mod gândeau şi donatiştii, punând sub disciplină pe cei ce au revenit la vechiul mod de viață şi interzicându-le să vină la Bisericile lor .... În acelaşi mod s-au comportat maniheenii şi alții, deşi Biserica era deja în slavă şi nu în trup. Oamenii nu trebuie să combată idei despre Biserică în acel mod ... orice ar rămâne în păcat, aceasta ofensează cu adevărat pe aceşti donatişti spirituali ... dar nu ofensează pe Dumnezeu, văzând că de dragul credinței în Hristos, El scuză şi iartă.[25]

Luther a încercat de asemenea să combine idealul Noului Testament a unei Biserici de credincioşi cu exprimarea unei *ecclesiola in ecclesia*, o Biserică mică de credincioşi adevărați, deoparte, dar nu separat de Biserica maselor. De timpuriu în cariera sa, în 1523, înaintea formării „Celui de-al doilea front", Luther a scris prietenului său, Nicolas Hausmann: „Intenția mea este ca, în zilele ce urmează, să nu admit atunci când comuniunea mea va fi ținută, decât pe cei ce au fost interogați şi care au dat răspunsuri acceptabile în ce priveşte credința lor personală. Îi vom exclude pe ceilalți." (Dacă Luther a acționat conform acestei dezvăluiri, după toate probabilitățile n-ar fi existat „Cel de-al doilea front".) În lucrarea sa *Deutsche Messe*, scrisă în 1526, Luther scria:

Cei care vor în mod serios să fie creştini şi vor să mărturisească Evanghelia în vorbă şi faptă trebuie să-şi scrie numele într-o carte şi să se adune într-o casă de unii singuri pentru a se ruga, a citi Scripturile, a boteza, a lua Cina şi a lua parte la alte activităţi creştine ... dar eu nu pot şi nu am permisiunea să pun bazele unei asemenea congregaţii, căci încă nu am oamenii potriviţi pentru aceasta. Dacă totuşi vine vremea când va trebui să o fac, astfel încât nu pot să mă sustrag de la aceasta cu conştiinţa împăcată, atunci sunt gata să-mi fac partea.[26]

În acel moment Luther era dominat de aceeaşi frică ce a condus la crearea „sacralităţii creştine" cu multe secole în urmă, teama că organizarea unei Biserici a credincioşilor ar pune capăt liniştii publice şi ar cauza o răzmeriţă civilă.[y] Acest fapt i-a fost aruncat mai târziu în faţă de către „Copiii vitregi", spunând că nu a fost, conform propriei recunoaşteri, suficient de *khun* (adică *îndrăzneţ*) să facă ceea ce îi dicta perspicacitatea sa.[27] În aceste adunări private, în aceste întâlniri ale Bisericii credincioşilor Luther vedea şansa de a introduce disciplinarea cerută de Noul Testament. Însă el era total împotriva acestei disciplinări în Biserica maselor. Când a auzit că la Zwickau (unde restituţioniştii aveau o influenţă puternică) o asemenea disciplinare era luată în considerare în Biserica maselor, el a atenţionat:

[y] Atunci când în Hesse, unde anabaptiştii aveau o influenţă puternică, liderii Reformei semnalau că se gândeau să introducă disciplinarea în Bisericile Luterane din Hesse, Luther le-a scris: „Euren Eifer für Christum und die christliche Zucht habe ich mit sehr grosser Freude erfahren; aber in dieser so trüben Zeit, die auch noch nicht genugsam geeignet ist, Zucht anzunehmen, möchte ich nicht wagen, zu einer so plözlichen Neuerung zu rathen. Man musz fürwahr die Bauern lassen ein wenig versaufen, und einem trunkenen Mann soll ein Fuder Heu weichen." (Cf. *Werke*, St. Louis edition, Vol. XXIb, col. 1827.9

... asemenea mustrare a persoanelor amintite nu-şi are locul, cu excepţia adunărilor creştinilor ..., într-o predicare publică unde creştinii şi ne-creştinii stau deopotrivă împreună, aşa cum este cazul în bisericile noastre, acolo mustrarea trebuie să fie generală ... fără ca cineva să fie descris în particular. Căci este o predică generală şi generală trebuie să rămână, în care nimeni nu e ruşinat în faţa celorlalţi sau făcut să se înroşească până nu s-au desprins şi au intrat într-o adunare separată, în care pot avea loc în ordine atenţionarea, pedeapsa şi mustrarea.[28]

Aceasta se atribuie unei Biserici inclusiviste în care nu există disciplinare, dar şi Bisericii credincioşilor în care aceasta există – o combinaţie vizibil imposibilă! În mod evident Luther încerca să vâslească în două luntri, în încercarea de a face lucruri pe care „Cel de-al doilea front" le voia făcute, fără a schimba lucrurile pe care le voiau schimbate.

Nicăieri n-a arătat Luther mai deplin cât de sfâşiat era între două alternative – Biserica credincioşilor şi cea a tuturor oamenilor – ca atunci când, în 1526, Caspar Schwenkfeld l-a vizitat. Schwenkfeld relatează conversaţia avută cu Luther:

Am vorbit cu el pe îndelete despre Biserica viitorului şi despre faptul că aceasta era singura cale în care creştinii adevăraţi puteau fi separaţi de cei falşi şi că altfel, situaţia era fără speranţă. El cunoştea bine că expulzarea disciplinară trebuie să fie mereu alături de Evanghelie şi că acolo unde nu are loc, lucrurile nu se pot îmbunătăţi, ci doar înrăutăţi, căci este evident că aşa se întâmplă oriunde ... oricine vrea să se laude cu faptul că este creştin. La aceasta a răspuns că era profund îndurerat de faptul că nimeni nu dădea semne ale unei îmbunătăţiri morale. În ce privea Biserica viitoare, el spunea că nu avea prea multă experienţă, deşi se gândea să facă un registru, o listă a creştinilor, a căror comportament voia să-l cerceteze cu atenţie, gândindu-se să le predice acestora în mănăstire, iar un capelan să se adreseze celorlalţi

din *Pfarr*-ul[*] Bisericii...; Am tot întrebat despre excludere, dar a refuzat să-mi răspundă. Am adus exemplul din II Petru 2, în care citim despre „întinați și spurcați ... ospătează împreună cu voi", întrebându-l ce putea însemna „crezând cu o inimă și un cuget". La toate acestea, el a replicat: „Da, dragă Caspar, adevărații creștini nu sunt atât de numeroși, mi-ar plăcea să văd doi dintre aceștia împreună, dar nu știu unde aș putea găsi măcar unul."[29]

Acesta era un om foarte conștient de situația nefavorabilă pe care o moștenise, aceea a Bisericii inclusiviste. Era îndeosebi conștient de incongruența acesteia când era în fața Împărtășaniei. În predica sa *Gründonnerstag*[**], din 1523, Luther a spus că a administra elementele fiecărui membru, bun sau rău deopotrivă, nu era foarte diferit de a le îndesa în gâtlejul unei scroafe. Și a dat o bătălie, de cuvinte, cel puțin, împotriva răului moștenit de a nu-i întreba nimic pe cei ce doreau să ia Împărtășania. Dar acest Luther era pierdut în ezitări. Exodul „Copiilor vitregi" a rezultat în abandonarea ambiției de a avea într-o bună zi o biserică a credincioșilor păstrată în acel fel prin exercitarea disciplinării. Luther nu a abandonat niciodată Biserica inclusivistă, chiar în gândurile sale, fără a menționa ceva despre punerea în practică a idealului bisericii, ceea ce a păstrat ideea sa fantezistă de *ecclesiola in ecclesia* fără intenții de materializare.

Atunci când „Copiii vitregi" au pus în practică idealurile, împărtășite cândva de Luther, dar aparent prea teribile pentru el, acesta devenea tot mai nerăbdător cu ei. Ucenicul său, Justus Menius, vorbea dezaprobator despre practica pe care Luther spera să o adopte, dar niciodată nu a făcut-o. Acesta mustra anabaptiștii, deoarece „înainte de a celebra Cina Domnului aveau obiceiul de a practica disciplinarea întâi, și celor ce nu se comportaseră într-un mod

[*] [parohia – n. ed.]
[**] [Joia Mare, n. tr.]

cuviincios ... la fel și celor ce retractau, fiind presați, li se cerea să se pocăiască de păcatul amintit înainte de a fi primiți din nou la Împărtășanie, astfel încât comunitatea să fie pură și fără pată cu orice preț."[30]

Vedem că atitudinea ezitantă cu privire la disciplinarea în Biserică ce era exprimată în tabăra reformatorilor i-a determinat pe radicali să părăsească corabia; iar când aceștia au continuat să abordeze problema, reformatorii și-au întărit împotrivirea față de subiect. Le-a luat ani și ani reformatorilor să ia din nou în considerare ideea și atunci faptul că s-au opus cândva „Copiilor vitregi" în această problemă constituia un obstacol pentru ei. Chiar și în anul 1569 mai exista opoziție pentru introducerea disciplinării în unele cercuri protestante și aceasta datorită faptului că practica era cunoscută drept un exces anabaptist. În același an, oamenii din Zürich „resping excluderea și excomunicarea de la Cina Domnului, citând legătura cu anabaptiștii, ce considerau aceasta o condiție esențială a bisericii adevărate. Unde funcționa o administrare păgână, excluderea putea fi indispensabilă, dar această disciplinare ... duce la diviziuni și încurajează fariseismul. De aceea Cina Domnului trebuie să fie accesibilă tuturor celor veniți."[z]

Vedem atunci că diferența de opinii ce exista cu privire la felul disciplinării ce trebuia practicată în Biserica lui Hristos era doar o fațetă a diferenței de opinie ca și mod de reprezentare a Bisericii. Pentru oamenii în a căror viziune Biserica „îi include pe toți dintr-o localitate", disciplinarea, așa cum fusese distorsionată din vremea lui Constantin, era corectă

[z] Aceste sentimente indică faptul că în tabăra protestantă schimbarea constantiniană era încă privită ca un progres față de vremurile trecute. Ideea „mai marii împliniri", despre care am discutat mai devreme, era încă parte a gândirii lor. Achiziția „celuilalt braț" a transmis ca fiind învechită disciplinarea în Biserică, așa cum e conturată în Noul Testament – astfel sugerau oamenii din tabăra reformată.

şi potrivită, pentru aceia în a căror viziune Biserica era o societate de credincioşi, câteva schimbări radicale erau necesare. Reprezentantul taberei reformate s-a exprimat foarte atent şi concis la Disputa ținută la Emden în anul 1578:

> Viziunea noastră asupra Bisericii lui Dumnezeu este diferită de cea a „oamenilor” (o desemnare foarte peiorativă) – ei exclud slujba magistratului din Biserică şi refuză să atribuie puterii civile orice funcție punitivă în Biserica lui Dumnezeu. Dar noi, păstrând Cuvântul lui Dumnezeu, includem slujba magistraturii în biserica lui Dumnezeu. Din acest motiv ei spun că în Biserică nu trebuie să aibă loc altă pedeapsă decât cea de excomunicare. La întrebarea dacă un preot şi o Biserică sunt unite prin Cuvântul lui Dumnezeu pentru a sfătui guvernarea civilă de a urmări ereticul şi a-l condamna la moarte, noi spunem „da”, iar ei spun „nu”.[31]

Vedem apoi că, deşi au existat în enunțurile timpurii ale reformatorilor aluzii că ar putea introduce disciplinarea în Biserică după stilul Noului Testament, acestea s-au redus la zero în bătălia împotriva anabaptiştilor. Când problema a fost abordată din nou în direcția reformată, putea fi, pe drept cuvânt, numită moştenire anabaptistă. Această situație a determinat un cercetător recent să declare, referindu-se în mod specific la Anabaptism:

> Deşi Calvin era ostil majorității ideilor Anabaptismului, acesta a furnizat calvinismului ingredientul conceptului Bisericii ca o comunitate de credincioşi convinşi, în care o disciplinare riguroasă şi sfințenia trăirii erau cerințe proeminente pentru membralitate.[32]

Este evident apoi că reformații nu erau preocupați de înlăturarea formulei constantiniene, căutând să reformeze Biserica pe calapodul „sacralismului creştin”. Aceasta îi reținea de la lansarea unui atac de proporții împotriva scăderii

standardelor de conduită şi de la re-instituirea disciplinării Bisericii potrivit tiparului Noului Testament. Lichidarea lui Servetus este un exemplu mai mult decât suficient pentru a evidenția această idee. Reformatorii căutau să construiască Biserica Noului Testament după tiparele Vechiului[aa], inversând astfel mişcarea de înaintare a planurilor lui Dumnezeu în istorie prin lovitura atavică ce coincidea cu schimbarea constantiniană.

În toată această zonă „Copiii vitregi” au deschis un nou drum, repudiind schimbarea constantiniană, reinstituind Biserica credincioşilor cu distingerea comportamentală, eliminând funcția săbiei din Biserică şi reintroducând disciplinarea în Biserică cu excomunicarea ca ultimă formă de pedeapsă. Acest program le-a câştigat apelativul incriminator de *Catharer*.

[aa] Cornelius Krahn a scris cu o perspicacitate deosebită: „Im Alten Testament wurzelend kann Calvin mit ruhigem Gewissen bei der Anwendung des Bannes auch der Todesstraffe beipflichten, während für Menno nach Christus Moses ausgedient hat und jetzt nut noch ‘christliche’ Mittel zur Säuberung der Gemeinde geboten sind.” (Cf. Biografia lui Menno Simons scrisă de Krahn, pag. 117) Această exprimare unică despre caracterul preliminar al Vechiului Testament este una din multele caracteristici ale viziunii anabaptiste ce nu au fost derivate din 1517, ci datează din timpurile opoziției pre-reformate împotriva „sacralismului creştin”. Waldensienii, de exemplu, obişnuiau să vorbească despre Vechiul Testament ca *ley velha* şi despre Noul Testament ca *ley novella* [în provensală, *ley velha* înseamnă lege veche, iar *ley novella*, lege nouă – n. ed.], menționând că *ley novella* „nu omoară păcătosul, aşa cum o făcea Legea lui Moise, dar îl conduce în mod compătimitor spre pocăință. Atât *ley velha*, cât şi *ley novella* sunt de la Dumnezeu, dar date pentru obiective diferite.”

4 Sacramentschwärmer!

Astfel, credința vine în urma auzirii .... Romani 10:17

„Copiii vitregi” ai Reformei erau adesea numiți în mod peiorativ *Sacramentschwärmer* sau, mai simplu, „sacramentarieni”. Ne vom ocupa de acest termen de reproş de-a lungul acestui capitol sau, mai corect spus, de aspectul conflictului dintre „Copiii vitregi” şi reformatori, ce le-a atribuit acest nume. Vom vedea că acest conflict era o altă fațetă a fundamentalei diferențe de convingere în ce priveşte conturarea Bisericii Creştine.

Creştinismul primar a avut ca obiect principal de activitate predicarea Evangheliei, predicând Vestea Bună tuturor şi botezând pe toți ce credeau, astfel încât „Domnul adăuga zilnic [Bisericii] pe cei ce erau mântuiți” (Fapte 2:47).

Aceasta era marea noutate. Lumea pre-creştină n-a cunoscut nimic de acest fel, căci atunci nu exista vreun dialog religios dintre „cei dinăuntru” şi „cei dinafară”, toți fiind din aceeaşi categorie – cum ar fi putut astfel exista vreun dialog? Şi dacă exista vorbire în general, era sub forma unui monolog.

Biserica timpurie era convinsă că auzise o voce de Dincolo, o vorbire opusă vorbirii umane, în mod special opusă vorbirii umane la nivelul religios al vieții. Era o vorbire contradictorie, ce spunea *nu* omenescului *da* şi *da* omenescului *nu*. Şi cu această vorbire căuta urechea tuturor celor la care putea ajunge. În centrul acestei vorbiri era *skandalon* al Crucii, cel mai crunt *nu* al lui Dumnezeu la omenescul *da*, cel mai empatic *da* al Său la omenescul *nu*.

Biserica primară considera actul credinței constând, în primul rând, din rostirea unui *da* la dumnezeiescul *da* şi *nu* la al Său *nu*, privind la momentul mântuirii ca la acel moment

când ascultătorul Cuvântului începea să vorbească în idiomul Cuvântului – vorbirea controversată a lui Dumnezeu pentru om. În tradiția autentică creştină, omul creştin este omul ce a fost lăsat să spună *Amin* la vocea controversată de dincolo.[a]

Şi aceşti oameni ce spun *Amin*, aceşti bărbați şi femei ce sunt în armonie cu vorbirea controversată a lui Dumnezeu, prin însăşi actul săvârşit devin la fel de controversați ca şi oracolul lui Dumnezeu. Nu este surprinzător că se spunea despre adevăratul creştin că trăieşte în tensiune cu lumea, căci ea există separat de actul răscumpărător al lui Dumnezeu. Aceasta este chemarea lui şi prin aceasta se bucură, căci este de fiecare dată o reamintire a propriei sale metamorfoze şi o dovadă a autenticității sale. El ştie cât de grav este „dacă toți oamenii te vorbesc de bine”, aceasta implicând că al lui *da* nu este încă dumnezeiescul *da* şi al lui *nu* este încă dumnezeiescul *nu*; şi el cunoaşte bucuria de a fi fost „învrednicit să fie batjocorit pentru Numele Lui” (Fapte 5:41).

Lumea etniilor, adică lumea care nu beneficiase de revelația răscumpărătoare a moştenirii iudeo-creştine, nu a avut parte de nici o vorbire de Dincolo din suficientul motiv că nu avea un Dincolo recunoscut. Nu avea terminologia *Creatorului* şi a *creatului*, cu atât mai puțin conceptul Căderii, eveniment

---

[a] În vremurile noastre s-a ridicat întrebarea dacă Biserica confruntă lumea cu „Propunerea” sau cu „Persoana”, fiind discutată cu o considerabilă ardoare. O altă întrebare ce decurge din prima este dacă Biserica are o confesiune propozițională. Trebuie admis faptul că Noul Testament nu cunoaşte nimic despre o credință non-propozițională şi nici despre o revelație non-propozițională. Credința creştină din viziunea istorică a privit actul credinței ca *credere* dintr-o singură perspectivă şi *fidere* din altă perspectivă – prima o face vizavi de Propunere, a doua vizavi de Persoană. De aceea nu e o problemă de *entweder-oder*, ci o problemă a ambelor. Nu putem vorbi despre vreo întâlnire cu persoana decât prin vorbire. Cineva trebuie să fie întâi *Schriftgläubig* înainte de a putea *Christgläubig*. Cuvântul întrupat nu este disociat de Cuvântul scris. În lumina acestor aspecte trebuie privită afirmația noastră că principalul obiect de activitate al creştinismului autentic era Cuvântul.

ce a făcut vorbirea controversată a lui Dumnezeu necesară. Inutil de a adăuga, ea nu avea şi nu putea să aibă dialogul dintre cei ce spun *da* şi cei ce spun *nu*, cunoscând doar consensul asupra temelor religiei, nu vorbirea bilaterală pe care o cereau creştinii şi de care se bucurau.

Văzând cât de radical era conceptul creştinismului primar al misiunii propovăduitoare şi cât de nou şi diferit, nu trebuie să fim surprinşi să vedem acest concept asaltat. Nu trebuie nici să fim surprinşi să asistăm la un regres atavistic, o întoarcere la starea lucrurilor, aşa cum era înainte de vocea de Dincolo. În acest aspect, la fel ca şi în toate celelalte, Biserica va trebui să fie pe poziţii şi să ţină strâns ce are, căci mereu există spirite ce ar vrea cu tot dinadinsul să întoarcă timpul şi să meargă în unanimitate în timpurile pre-creştine.

Concepţia Bisericii primare despre misiunea sa de a predica, cu corolarul său, formarea a două tabere, nu este potrivită ambiţiei sacraliste. Această predicare sfârşeşte în două tabere – tabăra celor ce au început să vorbească în idiomul vorbirii de dincolo şi tabăra celor ce continuă să vorbească aşa cum vorbeau oamenii dinaintea venirii vorbirii. Dar această situaţie a celor două tabere este exact ceea ce sacraliştii nu-şi doresc, căci ei trebuie să aibă toţi oamenii într-o singură tabără vizibilă[b], privind religia ca un prim contribuitor al obţinerii

[b] Convingerea fermă a creştinismului autentic că la punctul terminal al istoriei sunt două tabere – a celor „salvaţi" şi a celor „pierduţi" – era jenantă pentru sacralişti. Oamenilor ce gândesc în termenii unei categorii a ceea ce e *aici* le este greu să trăiască cu ideea a două categorii *dincolo*. Se pare că conceptul purgatoriului îşi face loc în lumea „sacralismului creştin" atât de uşor, deoarece oferea un mod convenabil de eschivare de la jena simţită, deschizând posibilitatea *unei* categorii chiar şi dincolo. Această portiţă de scăpare le oferea şansa oamenilor obişnuiţi să perceapă sfinţii şi păcătoşii nediferenţiat aici să gândească despre ei nediferenţiat şi dincolo. În această perspectivă, ideea purgatoriului este o prelungire a gândirii sacrale. Nu e deloc surprinzător să găsim „eretici" ostili ideii de purgatoriu. În general vorbind, ei respingeau ideea în mod deschis, dar găseau un alt mod de a combate ideea unui singur rezervor la punctul terminal prin conceptul

unei societăţi omogene. De aceea nu ar trebui să surprindă pe nimeni că odată cu venirea „sacralismului creştin" o mână grea s-a lăsat peste Cuvânt şi deci şi peste predicare. Era firesc ca altceva să înlocuiască tehnica propovăduirii. Am putea doar prezice ce putea fi acel altceva, mai exact, negociere, manipulare, ritual, *ritus*.

Societatea sacralistă este o societate legată întreolaltă de act, de punerea în scenă ce funcţionează prin ritual. În societatea sacrală religia este rit, joc teatral la care participă toţi, şi acest ritual este un mijloc prin care tribul este ţinut întreolaltă. Vraciul Navajo organizează un ritual, făcând o pictură în nisip şi prin acest ritual tribul este ţinut întreolaltă. Şi astfel funcţionează lucrurile în societatea sacralistă de pretutindeni. Locul şi funcţia religiei în societatea sacrală este de aşa natură că nu mai este loc pentru religia personală. Religia ca problemă a societăţii ca întreg este o problemă atât de stringentă încât devine dificil de a găsi loc practicii private în ea. Platon a scris aceste rânduri în Legile lui:

> Fie ca aceasta să fie legea: nimeni să nu aibă altare ale dumnezeilor în casa sa şi cel ce este găsit că posedă altare sau îndeplineşte vreun rit sacru fără a fi autorizat în mod public, va fi spus păzitorilor legii şi fie ca el să-şi ducă riturile private la templele publice, iar dacă el nu se va supune, fie ca asemenea pedeapsă să fie stipulată încât el să se conformeze. Şi dacă o persoană va fi dovedită vinovată de impietate, chiar cu uşurătatea copilărească, căci şi adulţii pot fi vinovaţi, fie ca el să fie pedepsit cu moartea.

„somnului sufletului" – ideea că la moarte sufletele oamenilor intră într-o stare de letargie completă până la ziua judecăţii când sunt reînviate şi merg la destinaţiile lor. Această noţiune de „somn al sufletului", numită în mod tehnic „psihopanihism", era o trăsătură comună a „ereziei", aşa cum evidenţiază George H. Williams în recenta sa carte despre Reforma Radicală. Această idee era recurentă în tabăra anabaptiştilor, asemeni multor alte trăsături ale opoziţiei medievale.

Religia personală nu doar că e dificil de ținut sub control, dar, în felul în care vede lucrurile acest gânditor păgân, este în mod fundamental asocială. A fi religios în intimitate este echivalentul devierii religiei de la cea mai importantă funcție a sa - cea de a ține tribul întreolaltă. De aceea Platon pledează pentru legi ce declară ilicite ritualurile religioase non-publice.

Se va observa că pentru Platon religia este un rit, ca şi pentru toți ceilalți ce scriu din perspectiva pre-creştină. Platon nu este îngrijorat de cuvintele rostite sau de mesajul adus; nu pentru asemenea activitate doreşte el legile puse în vigoare, ci pentru ritual, căci pentru el religia este ritual. Ritualul practicat în intimitate îşi pierde valoarea – acesta este modul tipic de a pune problema în această privință.

Cunoscând evaluarea precreştină a ritualului religios, nu vom fi surprinşi să descoperim adepți ai „sacralismului creştin” oriunde şi mereu gata să ridice armele când aud de sacramente non-publice. Un botez efectuat doar pentru câțiva sau o masă sacramentală împărțită doar pentru un grup din societate îi determină pe sacralişti să gândească faptul că a venit sfârşitul lumii.[c] (Vom vedea că „Copiii vitregi” erau victimele acestei gândiri sacraliste.)

De aceea era inevitabil ca o dată cu venirea „sacralismului creştin” predicarea să fie înlăturată de către ritual. În locul mântuirii prin credință, ca răspuns la Cuvântul

[c] Aceasta pune într-o lumină interesantă faptul că la sfârşitul carierei reformatoare a lui Zwingli în Zürich nimeni nu era eligibil pentru oficiul public ce nu a mers la Cina Domnului (deşi s-a specificat că aceasta „nu ştirbea cu nimic onoarea sa”), frecvența la Biserică fiind obligatorie. Pentru a face această coerciție cu adevărat eficientă, mai târziu s-a interzis luarea împărtăşaniei într-un oraş vecin, un privilegiu acordat ceva timp mai devreme. (Cf. Farner, *op.cit.*, pag. 125).

predicat, a venit mântuirea prin ritual, prin manipularea sacramentală. Cele două au fost în competiție de mult timp.[d]

Propunătorii „sacralismului creştin” în căutarea ritualului nu trebuiau să fie prea inventivi. Tradiția creştină autentică deja avea ritualurile sale ce aveau nevoie doar de ajustare şi amplificare.

Printre aceste ritualuri era *Agape* sau masa dragostei, Cina Domnului, o masă solemnă a cărei intenție era să mențină vie amintirea pentru urmaşii lui Hristos a suferinței şi morții lui Hristos, reamintindu-le de a doua Sa venire. Era şi o comuniune, un ritual în care erau simbolizate unitatea trupului şi a Capului într-un mod elocvent (dar şi unitatea ce există între membri), pus în scenă prin foarte omenescul act de a mânca dintr-o pâine simplă şi a bea dintr-o cupă simplă. Această reprezentație deja instituită avea nevoie doar de puțină ajustare pentru a servi scopului pe care ritualul l-a jucat în mod repetat în societatea sacrală. (Mai era şi ritualul botezului care, după cum vom vedea într-un alt capitol, redactorii „sacralismului creştin” l-au modificat de asemenea pentru a servi scopului lor.)

Susținătorii „sacralismului creştin” nu au fost nevoiți să fie prea inventivi în timp ce ajustau *Agape* programului lor. Exista un precedent ce putea fi folosit, căci mințile oamenilor din timpurile lor erau deja familiarizate cu termenii şi instituțiile față de care se putea conforma *Agape*.

Exista o suspiciune ce încă mai stăruieşte, adesea rostită în cercurile protestante, despre faptul că catolicismul roman

[d] În bisericile sacramentale influența predicării slăbea, iar în bisericile unde se predica, sacramentele deveneau secundare. Au existat încercări de a combina cele două „mijloace de har”, dar unul sau celălalt era mereu *primus inter pares.* Nici o Biserică nu a putut atinge în practică egalitatea ce o declară la nivel teoretic, căci în timp ce un mijloc creşte, celălalt scade. Chiar acum asistăm la înălțarea Sacramentului în multe Biserici Protestante, aceasta fiind ilustrativ pentru ceea ce susținem – Cuvântul fiind discreditat (nu spunem discreditat în mod corect), în timp ce Sacramentul primeşte atenția ce cândva o primea Cuvântul.

este o formă hibridă dintre creştinismul autentic şi credinţa păgână a Romei pre-creştine. Caracterul hibrid al acestui urmaş al mamei creştine şi a tatălui păgân este mai mult decât evident în mesă, aşa cum *Agape* a început să fie numită după metamorfoza constantiniană.

Ce era vechea reprezentare la care *Agape* putea fi conformată în timp ce oamenii erau purtaţi spre „sacralismul creştin"?

Să ne amintim faptul că în timpul lui Decius orice proprietar a fost instruit să completeze un formular ca acesta: „Eu, N.N., am adus mereu sacrificii zeilor şi acum, în prezenţa ta am sacrificat, în conformitate cu directiva, ... şi am gustat din jertfa sacrificată şi cer ca tu, un slujitor public, să certifici acest lucru." Acest formular avea două funcţii: pe de o parte, era un aspect al unui efort nebunesc de a infuza cu un nou avânt religia muribundă a Romei antice; pe de altă parte, era un mijloc prin care creştinii să fie localizaţi şi arestaţi.

Ar fi mai mult decât mulţumitor dacă am putea şti mai multe despre evoluţia ritului descris mai sus, mai ales despre „gustarea jertfei de sacrificiu". Este evident că era o trăsătură a practicilor asociate cu aşa-numitul cult al „religiilor misterelor". În aceste religii (singurele forme religioase ce aveau vreo vitalitate în acele zile finale ale Romei păgâne) cineva se împărtăşea cu zeitatea prin înghiţirea unei bucăţi din jertfa sacrificată.[e] Prin acea înghiţire, ceva din *élan* zeului se spunea a fi pătruns închinătorul, printr-un proces cunoscut ca *mysterion* – cuvânt ce a derivat în zilele noastre expresia „religii a misterelor". Cuvântul *mysterion* a dat în latină *sacramentum* – antecedentul direct al cuvântului „sacrament".

Un aspect important de observat pentru scopul nostru este că prin formularul lui Decius asistăm la o încercare a asigurării omogenităţii religioase prin utilizarea a ceea ce se numea

[e] Se pare că în Ioan 6:53-56 avem un adevăr creştin afirmat în terminologia împrumutată de la religiile contemporane ale misterelor.

sacramentum.[f] Trebuie de asemenea observat că *mysterion* sau *sacramentum* cu rolul de a instaura uniformitatea religioasă în schema lui Decius era *jertfa*, acel ceva adus pe altar.

Nu era nevoie de prea multă ingeniozitate pentru creatorii „sacralismului creştin" să realizeze că cu ajutorul câtorva modificări reuşite *Agape* putea înlocui *sacramentum* şi apoi să servească funcţiei pe care Decius o intenţiona, adică funcţia de a oferi o societate monolitică. Câteva modificări aici, câteva acolo, şi masa dragostei era gata de a îndeplini funcţia în noul sacralism, pe care păgânul *sacramentum* l-a îndeplinit în vechiul sacralism.

Primul lucru ce trebuia făcut era să ajusteze cuvântul păgân *sacramentum* (amintiţi-vă că nu apare nicăieri în Scripturi) şi să înlocuiască cu el cuvântul *Agape* a autenticei tradiţii. Aceasta era o mişcare inteligentă, căci şi locuitorii romani ştiau ce însemna *sacramentum*, care era funcţia acestuia. Era nevoie doar de rezonanţa cuvântului pentru a cunoaşte teologia, aceea de „a gusta jertfa sacrificată" – un act ce semnifica solidaritatea participanţilor cu societatea din care făceau parte.

Al doilea aspect ce trebuia făcut era să scoată masa afară şi să aducă altarul, ceea ce în mod automat ar transforma slujitorul oficiator într-un *sacrificateur*, un preot, contribuind de asemenea la schimbarea hranei – pâinea şi vinul ce au stat pe masă în carnea şi sângele „jertfei sacrificate".

Al treilea aspect ce trebuia schimbat era eliminarea originalului „Luaţi, mâncaţi" cât mai mult posibil, căci conţinea prea multe reminiscenţe ale principiului voluntar ce definea viziunea creştină autentică, reprezentând prea evident că în ce priveşte lucrurile bune ale credinţei creştine acestea

[f] Faptul că cuvântul *sacrament* este de origine păgână (etnic) nu rămâne nici un fel de îndoială, căci religia Romei păgâne era sacramentală. În I Corinteni 10:20 ş. urm.., Pavel reliefează că este inconsecvent să iei parte la un sacrament păgân şi la *Agape* sau „masa Domnului" în acelaşi timp.

sunt simple şi categorice. Actul determinant de a lua trebuia eliminat şi în locul lui trebuia să vină un act de împărtăşire. În locul unui ritual în care *a lua parte* era esenţa, apărea un ritual în care *a primi partea* ocupa punctul central. În acest mod, schimbarea constantiniană a transformat îndemnul „Luaţi, mâncaţi" în ceva învechit şi depăşit, şi de acum încolo sacrificatorul oferea o bucăţică din „jertfa sacrificată" în gura participantului. Tot ce trebuia să facă participantul în noua reprezentare religioasă era să deschidă gura – ceea ce solicita o acţiune la fel de simplă din partea lui ca şi închiderea gurii.

Cu aceste schimbări masa dragostei era potrivită pentru rolul său în noul sacralism, rol pe care păgânul *sacramentum* l-a jucat în vechiul sacralism.

Nu este surprinzător că de-a lungul timpurilor medievale şi în timpurile reformate, şi mai târziu *Corpus Christianum* era perceput ca fiind ceva ţinut împreună de „sacrament".[g] Aceasta este ceea ce *sacramentum* deţinea ca funcţie în zilele sacralismului vechi şi ceea ce noul „sacrament" deţinea ca funcţie în noul sacralism.

Aşa cum am sugerat deja şi aşa cum vom vedea în detaliu într-un alt capitol, făuritorii „sacralismului creştin" şi-au lăsat amprenta şi asupra ilustraţiei ce era parte a moştenirii creştine, transformându-l într-un lucru ce servea sacralismului. În plus, schimbarea constantiniană a condus la crearea unor sacramente noi, instrumente foarte utile care contribuie la

[g] Augustin învăţa şi toţi adepţii „sacralismului creştin" repetau după el că societatea era unită doar dacă era ţinută împreună de o religie comună. Augustin de asemenea învăţa că puterea coezivă a religiei constă în Sacrament. Calvin pleda în perioada sa pentru acest aspect, spunând în *Institutes* IV, 14:19 că „Oamenii nu pot fi sudaţi împreună în numele nici unei religii, fie ea adevărată sau falsă, decât dacă sunt uniţi prin împărtăşirea semnelor sau a sacramentelor vizibile." Asaltul anabaptiştilor împotriva sacramentelor ca şi unificatori ai societăţii i-a făcut pe reformatori atât de odioşi în reacţii şi fapte.

unitate, într-o versiune creştină a societăţii monolitice pre-creştine, non-compozite.

Atunci când schimbarea constantiniană era completă, tehnica mântuirii prin Sacrament a înlocuit eficient vechea tehnică a mântuirii prin predicarea Cuvântului. *Predicatorul* a fost înlocuit de *sacrificator*. De-a lungul timpurilor medievale şi în zorii Reformei, preotul tipic al Bisericii imperiale era un străin pentru Cuvânt. (Luther a descoperit Biblia după ce purtase ceva timp veşmântul de preot. Acelaşi lucru este adevărat şi despre Menno Simons şi despre mulţi alţii). Preotul pentru care această afirmaţie să nu fi fost adevărată, era o rară excepţie. Preotul tipic cunoştea toate faţetele tehnicii mântuirii prin manipularea sacramentală, însă era novice în ce priveşte tehnica mântuirii prin răspunsul la Cuvântul predicat.

Logica mântuirii prin manipularea sacramentală conduce direct la ideea *ex opere operato*, numele dat concepţiei potrivit căreia transformarea spre care arată Sacramentul este „săvârşită în procesul săvârşirii".* Puterea interioară a Sacramentului ca şi exprimare a harului asigură medierea mântuirii şi nu starea sau atitudinea celui ce oficiază sau celui ce ia parte la Sacrament.[h] Nu e surprinzător că în rândul celor

* N.tr.: *Ex opere operato* înseamnă „din lucrarea făcută" şi sugerează că un sacrament este eficace în împlinirea scopului său. Eficacitatea nu depinde de credinţa celui care primeşte harul prezent în act. În plus, conceptul sugerează că sacramentul este eficace şi atunci când este administrat de o persoană păcătoasă sau de o persoană care nu este „ordinată" de biserică. După Stanley J. Grenz, David Guretzki, Cherith Fee Nordling, *Dicţionar de termeni teologici*, LOGOS, Cluj-Napoca, 2005, trad. E. Conţac, p. 52.

[h] Cât de medieval putea să fie Luther uneori în ce priveşte sacramentul, şi cât de periculos de aproape era de marginea esenţei lui *ex opere operato* putem deduce din următoarele: „Wie könnte man die Taufe höher schänden und lästern, denn dasz es keine wahrhaftige gute Taufr sein sollte, die einem ungläbigen gegeben wirt? … Darum, dasz ich nicht glaubte, so sollte die Taufe nichts sein? … Was könntedoch der Teufel Aergeres und Lästerlicheres lehren oder predigen? Noch sin die Wiedertäufer und Rottengeister mit dieser Lehre erfüllt. Aber ich setze, das eine Jude die Tauf

ce au rezistat formulei constantiniene atitudinea părtaşului a rămas singurul lucru ce conta. Nu e surprinzător nici faptul că printre cei ce regretau profund schimbarea constantiniană se spunea că preotul ce trăia în păcat nu e potrivit pentru a transmite mântuirea şi că părtaşul trebuie să creadă pentru a primi acel lucru bun simbolizat de Sacrament.

Ideea mântuirii prin manipulare sacramentală de asemenea conduce direct la ideea trans-substanțierii şi a ideii că preoții ce oficiază „săvârşesc" (acesta este cuvântul ce era utilizat în mod uzual în timpurile medievale) trupul şi sângele lui Hristos în timp ce rostesc cuvintele „Hoc est enim corpus meum"[i] (căci acesta este trupul meu). Pentru a înlocui „jertfa sacrificială" a pre-creştinului *sacramentum*, elementele Cinei trebuiau ajustate ca să înceteze a fi ceea ce erau, pâine şi vin, şi să înceapă să existe ca altă substanță, trup şi sânge. Prin urmare sacrificatorul era împuternicit să trans-substanțieze.

De asemenea, sacramentalismul conduce la sacerdotalism. Dacă mântuirea vine prin manipulare sacramentală, atunci manipulatorul devine extrem de important. De fapt, el devine chiar indispensabil. Biserica era foarte geloasă pe slujba preoțească din motive întemeiate, căci aceasta conținea un mare potențial spre realizarea şi perpetuarea „sacralismului creştin". Biserica crea „sacramentul ordinării" sau al hirotonirii, un act prin care puterea de a trans-substanția era transferată de la preotul oficiant spre capul celui ce era ordinat. În acest fel Biserica avea oficialii săi de

annähme (wie es oft pflegt zu geschehen) und glaubte nicht, so wollest du sagen: Die Taufe ist nicht recht denn er glaubt nicht? Das hiesze nicht allein mit der Vernunft genarrt, sondern auch Gott gelästert und geschändet" (*Werke*, St. Louis ed., VII, 990).

[i] Omul medieval, incapabil să înțeleagă jargonul Bisericii (totul avea loc în latină), nu ştia nici măcar că la auzul cuvintelor „Hoc est enim corpus meum" avea loc ceva destul de tainic, aşa cum pretindeau sacraliştii. Astfel că începea să se refere la orice avea loc în mod misterios ca la un alt caz de *hocus-pocus* – în aşa fel sunau pentru el cuvintele preotului.

încredere, nucleul său bine închegat de „membri de partid cu carnete vizate", ce strict vorbind constituiau *ecclesia*.[j] Prin aceasta, revizionismul sacerdotal era înlăturat în mod eficient, iar mulțimea era lipsită de drepturi în mod la fel de eficient. Doar cel ce a fost „trimis" „aleargă" cu adevărat şi Biserica se îngrijea să „trimită" doar pe cei în care avea încredere.

În această procedură de ordinare important era nu statutul candidatului de om credincios şi convertit, ci succesiunea apostolică, un şir neîntrerupt de împuterniciri, o genealogie ce ducea înapoi, în mod ipotetic, fără discontinuitate, la Apostoli. Aceasta săvârşea preotul.

Această predică acompaniată de manipularea sacramentală era săvârşită în latină, chiar dacă totul era neinteligibil pentru omul simplu. Într-un sistem de mântuire prin manipulare sacramentală, faptul acesta nu punea dificultăți, căci reprezenta o dificultate, una de neînlăturat, doar pentru omul ce gândeşte în termenii mântuirii prin răspunsul credinței la Cuvântul predicat. Latina era limba oficială a imperiului şi din acest motiv era limba declarată a Bisericii-Imperiu.

Vedem apoi că eclipsarea Cuvântului şi înlocuirea sa prin uzurpare a Sacramentului modelat după pre-creştinul *sacramentum*, accentul puternic asupra manipulatorului, a trans-substanțierii, a doctrinei *ex opere operato*, parțial asupra limbii latine în activitățile Bisericii, sunt toate fenomene înrudite. Sunt atât de multe amplificări inerente schimbării constantiniene, atât de multe suporturi ale „sacralismului creştin".

De aceea nu e surprinzător faptul că viziunea „ereticilor" era o atitudine negativă asupra întregului complex

[j] În teologia romano-catolică Biserica este, dacă e să vorbim în termeni stricți, Biserica *ce dă învățătură*, *ecclesia docens*, cei hirotoniți, şi numai într-un sens larg Biserica *ce aude*, *ecclesia audiens*, este inclusă în conceptul de *Biserică*.

de idei şi instituţii. De fapt, un cor de proteste răsună de-a lungul timpurilor, contestând tot ceea ce hrăneşte ideea mântuirii prin manipulare sacramentală şi susţinând tot ceea ce aparţine formulei mântuirii prin răspunsul credinţei la Cuvântul predicat.[k]

Să alegem câteva voci din acest cor. În anul 1025 câţiva „eretici" locuiau în apropiere de Liège, unde migraseră pentru a evita mânia Bisericii „decăzute", venind, aşa cum susţineau, din Italia. Părăsind Liège, ei au ajuns în Arras, unde au fost arestaţi, în timp ce porneau încă o dată la drum pentru a fugi de inchizitor. În timpul procesului lor ei au declarat că „Taina botezului şi a trupului Domnului sunt nimic." (Cititorul îşi va aminti că „taină" şi „sacrament" sunt sinonime.) Ei susţineau că „Nu există sacramente în sfânta Biserică prin care cineva să aceadă la mântuire."[l] Credinţa lor consta din „delimitarea de

[k] Cei ce au aderat la ideea mântuirii prin manipularea sacramentală au devenit cunoscuţi ca şi sacramentalişti şi cei ce s-au opus acestei idei şi au aderat la formula mântuirii venite ca răspuns al credinţei la Cuvântul predicat au devenit cunoscuţi, printr-un straniu calambur al limbii, ca sacramentarieni. În acest mod, două cuvinte ce au acelaşi înţeles etimologic vorbind au început să desemneze două ideologii radicale diferite. În utilizarea noastră ulterioară un sacramentalist va fi acela care are păreri înalte despre Sacramentul ce a apărut o dată cu schimbarea constantiniană, în timp ce un sacramentarian va fi acea persoană care avea o părere nefavorabilă despre sacrament, acordându-i o importanţă inferioară Cuvântului. Sacramentarienii erau de asemenea numiţi *Sacramentschwärmer*.

[l] „Ereticul" medieval era categoric orientat spre Cuvânt. Într-atât erau de versaţi în Scripturile Noului Testament „catharii evanghelici" (care după 1179 erau numiţi waldensieni) încât Walter Mapes, un fiu bine îndoctrinat al Bisericii Catolice, a spus la Roma că îi era groază de o dispută cu ei în ce priveşte Cuvântul. În una din broşurile waldensienilor, Cuvântul este „mântuire pentru sufletul celui nefericit, întărire pentru cel slab, mâncare pentru cel înfometat, învăţătură pentru adevăr, mângâiere întru liniştire, încetarea calomniei şi întrunirea virtuţii." Într-o altă reminiscenţă literară a acestor „eretici", aşa-numitele *Cantica*, citim că „După cum cei ce sunt asaltaţi de inamic fug la un turn puternic, tot aşa sfinţii prigoniţi fug la

lume, păstrarea curăţiei faţă de păcatele firii, câştigându-şi cele necesare prin munca mâinilor lor, nefăcând rău nimănui, dând dovadă de milă, dacă această neprihănire este observată, atunci lucrarea botezului e nimic; dacă adevărul este falsificat, atunci botezul nu contribuie la mântuire."[m] Acesta era Sacramentarianismul, simplu şi neîntinat, o negare directă a mântuirii prin manipulare sacramentală, rostită cu insinuarea că „Adevărul" a fost umbrit în tabăra Bisericii sacramentale, o pierdere ce nu putea fi compensată prin nici o cantitate de sacrament.

Aceste viziuni erau deja învechite în 1025. În acelaşi an, Berengarius, un „eretic" ce a încercat să rămână în Biserica predominantă dar să nu ia parte la ea, învăţa că „trupul Domnului nu se referă atât de mult la trupul concret, ci la o umbră şi reprezentare a trupului Domnului." Învăţând în acest mod, spunea Biserica revoltată, el „caută să introducă erezii vechi în timpurile moderne."[1] (Se poate nota, în trecere, că „Copiii vitregi" ai timpurilor Reformei îl considerau pe Berengarius printre cei ce „au avut un bun început în adevăr.")

Acest Sacramentarianism nu a fost niciodată absent de pe scena medievală. În anul 1112 găsim Biserica izbindu-se frontal cu „persoane ce neagă că substanţa pâinii şi a vinului, care sunt binecuvântate de preot la altar, sunt de fapt preschimbate în trupul şi sângele lui Hristos."[2] (Aceşti

Sfintele Scripturi, găsind acolo arme împotriva ereziei, armură împotriva atacurilor diavolului, atacurilor firii pământeşti şi a slavei lumii."

[m] După toate probabilităţile, aici cuvântul „adevăr" are sensul de „Cuvânt" sau „Scripturi". Ştim faptul că „ereticii" restituţionişti susţineau ideea că Scripturile sunt singura regulă de credinţă şi practică. Citim într-o descriere a unui inchizitor medieval a „ereticului" că una din „erorile" lor este că „Ei desconsideră tot ceea nu este din Evanghelii …." (Cf., Coulton, *Inquisition and Liberty*, pag. 190, citat.) Faptul că acest inchizitor era el însuşi un ex-eretic face ca mărturia lui să fie mult mai semnificativă, căci trăise cu „ereticii".

sacramentarieni se spune că au susținut că „sacramentul botezului nu-i ajută pe copii să acceadă la mântuire.”)

În prima jumătate a secolului al XII-lea exista o adevărata avalanșă a sacramentarienilor în Flandra, acea mamă fertilă a generații de-a rândul de „eretici”. În apropiere de Antwerp a apărut „ereticul” Tanchelm, care „a îndrăznit să agite spiritele împotriva sacramentelor Bisericii”[n] și a spus în mod deschis că „Preoții nu fac nimic pe altar”, avertizându-și adepții împotriva păcatului de a „privi insistent trupul și sângele sacramental al Domnului.” Acesta era cu siguranță Sacramentarianism. Era de asemenea Restituționism, căci Tanchelm susținea că „adevărata Biserică există prin el și urmașii săi”. Mișcarea inițiată de acest sacramentarian timpuriu a fost atât de mare încât aproape întreaga episcopie a localității Utrecht l-a urmat și cu siguranță ar fi dezertat de sub aripa Bisericii „decăzute” dacă Norbertus, „tehnicianul de întreținere” al Bisericii, n-ar fi redresat cumva lucrurile. Norbertus a fost fără îndoială ajutat de faptul că într-o noapte întunecoasă în timp ce Tanchelm traversa râul Schelde (după cum ne informează un fiu credincios a Bisericii „decăzute”), „un cleric credincios, mânat de o râvnă evlavioasă, i-a zdrobit capul astfel încât acesta a murit” (originalul spune *in cerebro percussit*).[3]

[n] Deși Biserica înfuriată a dat curs multor povești bizarre și urâte despre Tanchelm, astfel încât a devenit dificil să distingi adevărul de neadevăr, este cert faptul că el a susținut că Biserica ce se aduna în jurul lui era singura Biserică adevărată (de aceea îl numim restituționist), respingând de asemenea întreg sistemul sacerdotal al Bisericii predominante și sistemul ei de mântuire transmisă prin Sacramente. Asemeni multor „eretici” dinaintea lui și după el, i-a displăcut confesiunea practicată în Biserica „decăzută”, spunând că oamenii trebuie să se confeseze lui Dumnezeu și nu unui om muritor. Găsim de asemenea formula, aproape constantă la „ereticii” medievali, că „In quacumque hora peccator ingemuerit, salvus erit, nec recordabar amplius peccatorum ejus, dicit Dominus.” (În ceasul în care păcătosul suspină, este mântuit; nu-mi voi mai aduce aminte de păcatele lui, spune Domnul.) Din această perspectivă sacramentul, cât și sacerdotul își pierd caracterul indispensabil.

Ideile lui Tanchelm nu au putut fi dispersate atât de ușor în pofida morții sale. O jumătate de secol mai târziu, în 1163, un grup de restituționiști au fost arși în Köln, „urmași ai lui Tanchelm”, ale căror păcate erau:

> că ei consideră toți oamenii ce nu sunt parte a sectei lor eretici și păgâni; că nesocotesc sacramentele Bisericii adevărate și spun că doar ei ai adevărata credință, iar toți ceilalți sunt oameni lumești și sub condamnare. Ei susțin că trupul și sângele Domnului sunt nimic, ridiculizând Împărtășania și numind-o disprețuitor, din care motiv nu o sprijină .... Ei iau în derâdere confesiunea, spunând că oamenii ar trebui să-și deschidă sufletul lui Dumnezeu și nu omului, privind cu dispreț indulgențele și penitențele, citând profetul „în ceasul în care păcătosul suspină, este mântuit; nu-mi voi mai aduce aminte de păcatele lui, spune Domnul.”[4]

În mod cert avem de-a face cu oameni care erau și sacramentarieni, și restituționiști.

În 1516, în zorii Reformei, un bărbat scriind despre acest Tanchelm a declarat că la moartea lui Tanchelm „erezia” lui a fost „semănată de diavol în diverse zone, în multe locuri din toată Boemia, Turingia și Alsacia, unde până în ziua de azi cei ce au crezut-o nu au renunțat la ea sub nici o formă.” Existau multe mărturii despre anti-Sacramentalism de acest fel în toate zonele Europei până la Reformă și din aceste zone veneau oamenii pe care Luther îi avea în vedere când vorbea despre cei „ce au fost suprimați în vremurile precedente de tirania lui Antihrist.” C. A. Cornelius, primul ce a încercat un studiu inductiv al Anabaptismului, el însuși fiind catolic, se gândea la aceste mărturii când spunea: „La Luther au venit alții care abandonaseră doctrina oficială a Bisericii încă dinaintea activității sale, oameni care erau încurajați de activitatea sa de a da expresie ideilor lor și de a-i organiza în rețele.”[5] La aceste mărturii se gândea Zwingli când i-a amintit prietenului său reformat, Luther, în 1527, că „Au fost oameni, și nu puțini la număr, care au știut esența religiei evanghelice la fel de bine ca tine; totuși, din tot Israelul nimeni nu

şi-a asumat riscul de a păşi în bătălie, căci toţi erau înfricoşaţi de măreţul Goliat, stând acolo cu greutatea impozantă a armelor sale şi într-o postură intimidantă.”[6]

Se poate spune cu încredere că în secolele dinaintea anului 1517 nu a lipsit niciodată un murmur împotriva sacramentalismului ce s-a instaurat o dată cu schimbarea constantiniană. Oamenii nu-şi puteau trăi viaţa fără a experimenta îndeaproape faptul că nu toţi oamenii credeau în aşa-numitul miracol al mesei.

Fiecare val succesiv de protest împotriva ordinii instaurate de schimbarea constantiniană purta fără îndoială amprenta timpurilor sale, însă fiecare izbucnire de „erezie” era ca oricare alta în ce priveşte problema mântuirii prin manipulare sacramentală. În timpurile înfricoşătoare ale Morţii Negre[*], de exemplu, „erezia” reflecta specificul timpurilor, nefiind „erezia” tipică a altor timpuri cu un caracter probabil mai puţin evanghelic, dar la fel de anti-sacramental ca şi orice val de opoziţie. „Ereticii” acelor timpuri „nu îngenuncheau înaintea sfântului sacrament atunci când era ridicat sus şi sacrificat în sfânta împărtăşanie.” Ei nu-şi „scoteau pălăria”, conform obiceiului, de a saluta gazda. Deducem că aceasta era o problemă importantă din faptul că obiceiul a apărut pentru a specifica că la înmormântarea cuiva pălăria nu era scoasă – un gest final ce spunea lumii că cel ce a fost pus pe ultimul drum nu s-a făcut vinovat de idolatria considerată gestul închinării la o bucată de pâine. Cât de serioasă era această problemă putem conchide din faptul că episcopul din Utrecht, Jan van Arkel, a interzis sub pedeapsa „cu excomunicarea, oricărui preot sub jurisdicţia noastră ce oficiază înmormântarea oricărui cadavru ce poartă pălăria sau toiagul[o], sau orice alt lucru al veşmintelor Flagellantes-ilor.[7]

[*] N.tr.: denumită şi „Ciuma sau Pesta Neagră”. A avut loc între anii 1348-1350, şi a secerat vieţile a peste o treime (poate chiar o jumătate) din populaţia Europei.

[o] În mod evident aceşti Flagellantes erau de asemenea *Stäbler*-i, purtători de toiege, despre care am vorbit într-un capitol precedent. Se pare că ori de câte ori oamenii deveneau critici în ce priveşte Biserica „decăzută” unul din primele lucruri ce a fost luat în vizor a fost implicarea Bisericii în funcţia săbiei. Pentru a se diferenţia de direcţia Bisericii, criticii erau dispuşi să poarte un toiag.

Ceea ce s-a spus despre nişte „eretici” prinşi la Trier în secolul al XII-lea poate fi predicat de nenumăratele izbucniri ale opoziţiei:

> Mulţi dintre ei sunt versaţi în ale Scripturii, pe care o au în traducerea teutonică; alţii repetă botezul; unii nu cred în trupul Domnului; alţii spun că trupul Domnului poate fi format din orice bărbat sau femeie, hirotonit sau nu, în orice vas sau cupă şi în orice loc; unii susţin că mirungerea nu e necesară; alţii minimalizează pontificatul sau preoţia; unii spun că rugăciunile pentru morţi nu ajută; alţii neglijează praznicele şi muncesc de sărbătorile bisericeşti şi mănâncă carne în post.[8]

Acestea pot părea aspecte separate, dar sunt mai degrabă multe trăsături de rebeliune împotriva căderii Bisericii „căzute”. Biserica ştia foarte bine că „ereticii sunt asemeni vulpilor lui Samson – pot avea diverse feţe, dar sunt legate împreună de coadă.” Şi când spunea aceasta, adăuga cu tristeţe că factorul comun consta din aceea că „aveau o aversiune faţă de Biserica [Catolică].”

Waldensienii, asemeni sacramentarienilor[p] începeau celebrarea Cinei Domnului cu o rugăciune: „Te implorăm,

[p] Anastasius Veluanus, acel evanghelic intrigant al timpurilor reformate timpurii din Olanda (şi-a asumat acest nume din cauza faptului că după ce a retractat sub tortură s-a întors la convingerile sale restituţioniste, renunţând la numele său real, care era Versteeg, şi luându-şi, într-o zonă unde nu fusese cunoscut până atunci, numele de Anastasius Veluanus, însemnând „cel înviat din morţi din Veluwe”, provincia sa natală), ne spune în ce priveşte negarea trans-substanţierii: „Dese menong is oick gewest by den waldensen van den iar elffhondert und LXX bis noch toe” adică „Waldensienii au aderat la această viziune din anul 1170 până în prezent.”

Doamne, Tu care ne-ai îndurat păcatele şi fărădelegile din pricina milei Tale....” – o teologie în care nu există trans-substanţiere sau con-substanţiere, nici măcar o prezenţă neobişnuită sau specifică. Unul din liderii lor, Martin Houska din Boemia, a vorbit dispreţuitor despre „îngenuncherea înaintea unei bucăţi de pâine” – şi dacă există trans-substanţiere, spun sacramentarienii, aceasta are loc „nu în mâinile preotului, ci în inima celui ce primeşte cu vrednicie [împărtăşania].”

Era, desigur, înfricoşător de periculos să fii sacramentarian, căci aceasta presupunea să fii absent de ori de câte ori se sărbătorea mesa, liturghia catolică, în jurul căreia pivota întregul cult religios şi de care depindea continuarea „sacralismului creştin”. Abia de puteai fi sacramentarian şi să rămâi separat, continuând a fi necunoscut – mulţi „eretici” au fost descoperiţi în acest fel. E de înţeles că tot felul de subterfugii au fost inventate de sacramentarieni pentru a evita această dificultate. Citim despre cineva care atunci când trebuia să „privească cu adorare”, a fost găsit cu două bucăţi din cojile de nucă în ochi – un truc ce i-a câştigat expulzarea pe viaţă. Pentru acest om convingerea că „privitul cu adorare” a unei bucăţi de pâine era idolatrie era un principiu atât de puternic încât a căutat să-şi uşureze conştiinţa ţinând în faţa ochilor săi închişi cel mai opac lucru ce l-a putut găsi.[q] Un alt sacramentarian medieval a căzut în ghearele inchizitorului când s-a observat că de fiecare dată când era timpul să „privească cu adorare”, el absenta pentru a răspunde chemării naturii. Uneori

[q] El a fost izgonit „L jaer uuten lande van Vlanderen, oome diewille dat thelich sacrament lijdende up de strate hy in derisie ende versmaetheden van dien gheset heft twee … noodscalen in zijne ooghen ende eenen in zijnen mont ende also knielende voor tzelve heleghe Sacrament, dat zaken jijn van quaden exempele, niet te lijdene zoonder pugnicie.” (Vezi *Corpus*, II, 279f.)

sacramentarienii ţineau bucata de pâine pe limbă până aveau ocazia să o scuipe în batistă sau în vreun tufiş.[r]

Ceea ce enerva Biserica în mod deosebit era că sacramentarienii reprezentau un pericol pentru societatea monolitică, care era însuşi scopul pentru care fusese născocit sacramentalismul. Biserica nu era condusă de preocupări teologice pentru mântuirea oamenilor, ci primul aspect luat în considerare era pericolul reprezentat de opozanţi pentru visul reprezentat de *Corpus Christianum*. Aşa cum s-a exprimat William din Newburgh, ereticii „când erau chestionaţi despre articolele credinţei răspundeau corect cu referire la substanţa Vindecătorului de sus, dar în mod pervertit cu referire la leacul prin care El binevoia să tămăduiască boala umană, adică Sfintele Sacramente. Ei renunţau în mod solemn la botez, euharistie şi căsătorie[s] şi îndrăzneau să deroge în mod răuvoitor unitatea catolică susţinută de aceste pârghii.”[9] Aceasta ne arată

[r] Soluţia practică la această problemă dificilă pare a fi fost lăsată prin testament de la o izbucnire a restituţionismului la cealaltă. Găsim urmaşi ai lui Tanchelm făcând-o şi aceasta devenise parte a moştenirii „Copiilor vitregi”. (Această utilizare indică faptul că „ereticii” uneori frecventau împărtăşania în mod simulat, cu scopul supravieţuirii, o politică ce a indus în eroare unii investigatori ce căutau dacă aceşti „eretici” erau încă „buni catolici”.) Vedem un Anabaptist, Georg Leurle din Weilheim, spunând în timpul procesului său din 1530 că „Die Kindertaufe, das sacrament des altars und die Messe und Ohrenbiechte seien nichts, die Mönche und Pfaffen seien nichts als Blindenführer”, şi recunoscând că „auch einmal das Sakrament empfangen und es in seinen Hut blasen wöllen”, o strategie ce nu a mers în cazul lui „weil es ihm zu rasch hinabgerütscht sei.” O înghiţise involuntar.

[s] De-a lungul timpurilor medievale se zvonea că „ereticii” întreţineau idei şi practici foarte neortodoxe în ce priveşte căsnicia. Desigur că nu aveau nimic de-a face cu căsătoria *ca sacrament*. Atunci când coabitau totuşi, Biserica îi acuza în mod convenabil de batjocorirea instituţiei căsătoriei, o acuzaţie ce nu trebuie să o luăm în serios. „Copiii vitregi” trebuiau să audă aceleaşi acuzaţii ce nu e nevoie să le luăm în serios. (Ceea ce nu exclude, desigur, faptul că existau nişte idei ciudate despre căsătorie întreţinute în grupurile de extremişti ale Anabaptismului.)

în mod fidel care era locul dureros – „ereticii” erau drept-credincioşi în ce priveşte păcatul şi harul, dar erau intolerabil de neortodocşi cu privire la mântuirea prin manipularea sacramentală, inventate ca „pârghii” de Biserică pentru „sacralismul creştin”.

Aşa cum am mai menţionat, Flandra era de departe cel mai fertil sol al sacramentarismului.[t] Aici existau cu un secol înaintea lui Luther Biserici anti-catolice clandestine, numite „Hussite”, aşa cum se numeau în acele timpuri. Ei erau caracterizaţi de toate trăsăturile pentru care le-am numi azi congregaţii protestante – propriii oameni ordinaţi, ore de cateheză în vederea întocmirii unor viitoare mărturisiri de credinţă, menţinând chiar şi un fel de organizaţie presbiterială, căci recunoşteau şi primeau la amvon slujitori de aceleaşi convingeri cu ale lor, care păstoreau adunări-surori. Nu vom şti niciodată cât de multe biserici de acest fel existau şi n-am fi ştiut niciodată nimic de el, dacă n-ar fi fost câteva dintre ele care au fost lichidate, într-atât de secrete erau. Una din aceste biserici a fost trădată de un spion sub acoperire ce a jucat rolul unui convertit în 1423. Pastorul, Ghillebert Thulin (numele se scrie de asemenea şi Thurin), a fost închis, deoarece era din Valenciennes şi deci sub jurisdicţia din Douai. Pastorul local, Jenah din Hiellin, a fost condamnat la închisoare pe viaţă, însă a evadat pentru a fi capturat din nou în timp ce fugea spre Germania. S-a consemnat că trăsătura principală a doctrinei acestor Biserici oculte era „că substanţa pâinii şi vinului continuă să rămână materialiceşte aceeaşi şi după consacrare.”[10]

[t] Este un fapt interesant că George H. Williams, deşi aparţinând şcolii de gândire, în general vorbind, ce consideră apariţia Anabaptismului rodul anului 1517, susţine despre Ţările de Jos, în speţă zona sudică, că Anabaptismul a apărut din mişcări mai vechi (vezi pag. 398 a cărţii sale *The Radical Reformation*). Spunând aceasta, el este desigur pe drumul cel bun; se pare că ceea ce Williams admite în acel moment şi pentru acea zonă trebuie admis şi pentru alte zone.

Sacramentarianismul medieval era indispensabil relaţionat cu respingerea sacerdotalismului Bisericii. Aşa cum a spus Herbert Grundmann: „Ereticii puneau sub semnul întrebării legitimitatea hirotonirii bisericeşti şi pe baza propriei lor înţelegeri au pus bazele unei biserici rivale, compusă din ‚buni creştini’”.[u] Liderii acestor „eretici” erau selectaţi pentru calităţile lor spirituale, căci aceste calităţi îi făceau să fie promovaţi la rangul de „bătrâni” sau oricum altfel erau numiţi. Uneori această politică era selecţionată ca şi caracteristică extraordinară a „ereticului”. Alanus din Lille, spre exemplu, un fiu loial al Bisericii predominante, definea un eretic ca „cineva ce susţine că meritul constă mai mult în consacrare, acordarea binecuvântării şi unitate, şi libertate decât hirotonirea sau statutul oficial.” Alanus adăuga că „ereticii” urmând această politică „erau împotriva Bisericii şi îşi arătau aversiunea faţă de ea.”

„Ereticii” contraatacau sacerdotalismul Bisericii prin laicism, prin faptul că persoane laice oficiau toate lucrările săvârşite de clericul ordinat. Erau apariţii frecvente ale administrării laice a Cinei Domnului, mărturisirii păcatelor, căsătoriilor şi înmormântărilor. Dar acest laicism era exprimat cel mai adesea prin predicare laică şi acest accent nu este surprinzător, dat fiind faptul că „ereticii” credeau în formula mântuirii prin răspunsul credinţei la Cuvântul predicat. Multiplele reprezentaţii ritualice pe care le performau preoţii prezentau un interes secundar, căci principalul lor interes era Cuvântul.

Nu e de mirare că Biserica şi-a îndreptat artileria grea împotriva acestui tip de predicare. Citim despre directivă după

[u] Expresia „buni creştini” indică spre atacul „ereticilor” asupra scăderii standardelor de comportament ce predomina în „creştinătate”. Pentru insistenţa lor asupra „umblării vrednice de chemare” erau numiţi „bons gens”, „bons garcons”, „bons valets”, etc. Un „eretic” ars pe rug în zorii Reformei era numit în mod popular „de rechtvaerdige Jan”, „Ioan cel drept”, fără îndoială din cauză că trăise o viaţă exemplară.

directivă menite a suprima această practică, atât de periculoasă pentru pretenția Bisericii. Citim într-o directivă din Trier a anului 1277: „Poruncim cu stricteţe şi fermitate ca predicarea să nu fie permisă celor neşcoliţi, cum ar fi Beghard-ii sau Convers-ii sau oricine altcineva ..., în sate sau pe străzi...”[11]; în Verona din anul 1184: „De când unii oameni mânaţi de un soi de pietate s-au unit să nege dictonul apostolic „Cum vor predica dacă nu vor fi trimişi!”[v] susţin dreptul lor de a predica; drept consecinţă îi declarăm anatema pe toţi acei ce sub interdicţie... îşi iau libertatea să predice fie în public, fie în case.”[12]

În timp ce sacerdotalismul Bisericii era în strânsă corelaţie cu predilecţia pentru latină, tabăra sacramentarienilor „eretici” avea o predilecţie pentru dialectul local. Biserica n-a lăsat nici o piatră nemişcată în efortul ei de a păstra Biblia în limba poporului departe de mâinile acestuia. În 1203, spre exemplu, episcopul din Liège (unde „erezia” era endemică) a decretat că „Toate cărţile ce conţin Scripturi în limba romanică sau teutonă trebuiau predate episcopului, fiind returnate celor ce vor fi consideraţi în opinia lui potriviţi de a le primi înapoi.” Consiliul din Bézieres, ţinut în 1233-34 interzicea laicilor Biblia în graiul local. Acelaşi lucru decreta şi Consiliul din Terracona în 1234. În 1369 Împăratul (Carol al IV-lea, ce primise numele *Pfaffenkaiser Karl* [*] datorită subordonării sale

[v] Cu această formulă stereotipă, conform căreia nimeni ce nu a fost „trimis” nu avea voie să predice (şi doar cei pe care Biserica îi „trimitea”, asistaţi în această activitate de puterea civilă) Biserica încerca să-şi exercite controlul complet asupra gândirii, reuşind într-o măsură covârşitoare. Cei ce predicau fără a fi „trimişi” în acest mod erau consideraţi că „alergau de unii singuri”, categorie ce includea orice „eretic”. Biserica „decăzută” nu aştepta să vadă ce învăţătură dădea un astfel de om, căci era suficient că nu fusese „trimis” să o facă. În momentul în care a venit Reforma, cercuri de reformaţi spuneau aceleaşi lucruri pe care sacraliştii de mai devreme le spuseseră. Îl auzim pe Zwingli, de exemplu, susţinând că „neman sol leeren, weder der gesendt wirdt” (nimeni să nu dea învăţătură cu excepţia celor trimişi). (Cf. *Werke*, IV, 383.)

[*] Împăratul popii – n. ed.

servile papalităţii) a emis un edict (dictat în palatul papal la Lucca) interzicând toate cărţile în germană ce abordau Sfintele Scripturi „în special oamenilor simpli de orice sex, cărora le este interzisă prin lege canonică utilizarea cărţilor despre Sacrele Scripturi în dialect.”

Diatribele Bisericii erau zadarnice, căci copii ale Scripturilor copiate de mână în dialect continuau să circule şi să fie utilizate. Când a apărut tiparniţa mobilă, un veritabil potop de Scripturi în dialect s-a revărsat peste tot. Potrivit lui Ludwig Keller (care avea şanse mari să cunoască fenomenul, din moment ce era librar), până la 1518 apăruseră 25 de ediţii ale Evangheliilor, Psalmii fiind tipăriţi de 15 ori, părţi ale Noului Testament de nenumărate ori, toate în limba vorbită.

Din moment ce era deosebit de periculos să posedezi o asemenea copie a Cuvântului, „ereticii” alegeau cel mai sigur loc pentru depozitarea Cuvântului, inaccesibil inchizitorului, adică memoria umană. Ar putea fi aproape imposibil de crezut ceea ce un inchizitor, Etienne de Bourbon, un călugăr dominican ce şi-a petrecut viaţa prinzând „eretici”, ne spune despre acest aspect:

> Ei cunosc excelent crezul apostolilor în limba vorbită; ei învaţă pe de rost Evangheliile şi Noul Testament în dialect şi-l repetă cu voce tare unul altuia .... Am văzut un tânăr ciurdar care a trăit un singur an în casa unui eretic waldensian ce a învăţat cu atâta râvnă tot ce a auzit că a memorat în acel an Evangheliile în 40 de duminici, fără a lua în calcul zilele de sărbătoare.... Am văzut nişte oameni simpli atât de îndoctrinaţi încât puteau să repete pe de rost pasaje întregi din evanghelişti, cum ar fi Luca şi Matei, în special tot ce este învăţătura sau rostirea lui Hristos, astfel încât puteau să le repete fără oprire şi cu vreo greşeală sau două ici-colo.”[13]

Uneori găsim această predilecție pentru limba vorbită în strânsă corelație cu laicismul ce îl caracteriza pe „eretic”. Citim următoarele:

> Ei spun că Sfânta Scriptură are acelaşi efect în limba vorbită ca şi în latină; din acest motiv ei celebrează [Cina Domnului] în limba vorbită şi dau sacramentul .... Ei citesc Evangheliile şi Epistolele în dialect, explicându-le şi aplicându-le în favoarea lor şi contrar statutelor Bisericii Romane .... Ei învață că orice sfânt este un preot.”

Putem înțelege dintr-un pasaj ce apare în una din broşurile waldensiene, *Alcuns volon ligar* (Ceva dorință de a citi), măsura în care credința „ereticilor” era centrată pe Cuvântul predicat:

> Preoții duc oamenii la pierzare prin foamea şi setea de a auzi Cuvântul lui Dumnezeu ..., nu doar că ei înşişi refuză să audă şi să primească Cuvântul lui Dumnezeu dar ... ei întocmesc legi şi ordine după placul lor pentru ca să nu fie predicat Cuvântul, împiedicând astfel predicarea lui. Oraşul Sodomei va primi iertarea înaintea acestora.”

Biserica „decăzută” era atât de înverşunată împotriva Cuvântului încât sugera că cei ce au cunoscut Cartea meritau să moară, aducând drept argument pasajul din Exod în acest scop, ce spunea că „orice vită ce atingea muntele trebuia omorâtă”. Când în timpurile Reformei Biblia în dialectul spaniol a fost pusă pe piață, un cleric influent al Bisericii predominante a spus că în cazul în care Regele ar permite predicarea Cuvântului, el şi colegii lui îl vor face să se răzgândească! Într-adevăr, de-a lungul timpurilor medievale, mântuirea prin răspunsul credinței la Cuvântul predicat şi mântuirea prin manipularea sacramentală erau într-o luptă pe viață şi pe moarte.

Exista o tradiție lungă anti-sacramentală atunci când Luther a început mişcarea reformată. Este de asemenea evident

că acest anti-sacramentalism nu era un fenomen independent, ci relaționat cu restul viziunii restituționiste. Ar fi destul de nerealist să ne imaginăm că toată această tulburare nu i-a condiționat pe oameni şi nu i-a făcut să-şi dorească să acționeze.

Fie că din cauza faptului că reformatorii erau ei înşişi condiționați de rebeliunile antice împotriva sacramentalismului ce au servit atât de mult cauzei „sacralismului creştin”, fie că ei în dorința rezonabilă de a avea urmaşi s-au abătut de la calea lor pentru a aduna oameni condiționați în acest fel sau fie că era datorită examinării proaspete a Noului Testament, pare a fi că, la începuturi, reformatorii vorbiseră, cel puțin uneori, în idiomul protestelor din trecut.[w] Bucer pare a fi predicat în stil sacramentarian la începuturi, căci atunci când s-a deschis „Cel de-al doilea front”, cei ce s-au regrupat au spus despre el: „Bucer a predicat ani de zile sacramentul în mod potrivit şi corect, acum totuşi a dat înapoi şi predică o perspectivă diferită.” Bucer s-a întors spre neo-constantinianism şi aceasta l-a făcut să restrângă aspectele predicate în trecut cu privire la Sacrament.

Se pare că Luther de asemenea s-a exprimat, la începuturile carierei sale, într-un fel ce a bucurat inimile moştenitorilor vechiului anti-sacramentalism. Waldensienii credeau că l-au auzit spunând că „trupul Domnului nu este prezent în mod real în Cina Domnului”. Urmaşii dintâi ai lui Luther erau foarte apropiați de sacramentarienii din trecut. Hendrick Voes şi Johannes Esch, ce au fost arşi pe rug la Brussels în 1523 şi pe care Luther îi considera primii martiri ai Reformei, deşi bărbați hirotoniți, învățau că „toți oamenii sunt

[w] Este mult adevăr în afirmația făcută de un scriitor recent: „Trebuie admis faptul că nu doar Zwingli, dar şi alți reformatori elvețieni şi germani de sud au împărtăşit inițial viziuni similare anabaptiştilor” (Wilhelm Hadorn, *Die Reformation in der Deuschen Schweisz*, pag. 104.) Nu e nevoie să reducem această remarcă doar la reformatorii elvețieni şi germani de sud, căci ea se poate aplica şi altor zone în aceeaşi măsură.

preoți în ochii lui Dumnezeu”. Ei chestionau în mod serios „dacă e vreo diferență dintre *sacerdos* şi *laicus* în problema sfințirii Euharistiei şi dacă acea sfințire era prerogativa preoției.” Ei spuneau că „Laicii sunt preoți la fel de mult ca şi cei ce au fost hirotoniți de episcop; nu împărtăşim convingerea că episcopul acordă o nouă abilitate de a consacra.” Putem fi de acord cu prof. Pijper, omul care în acele timpuri a editat procesele martirilor din Antwerp, când spune următoarele: „Aceste viziuni îmi amintesc de învățăturile waldensienilor.”

Este neîndoios faptul că totuşi când Reforma s-a cristalizat pe tiparul neo-constantinianismului nu mai exista nici o atitudine conciliatoare în ce priveşte sacramentarianismul. Teologia reformată, în varianta sa finală, încerca să combine formula mântuirii prin manipulare sacramentală cu formula mântuirii prin credință ca răspuns la Cuvântul predicat. Această alunecare spre dreapta a determinat exodul acelor susținători ce au fost prea mult sub influența vechiului anti-sacramentalism pentru a putea accepta această restângere. Ei s-au retras, s-au regrupat şi au întemeiat „Cel de-al doilea front”.

Aici vechiul sacramentarianism şi-a continuat existența, nediminuat şi nepotolit.[x] Deşi credincioşii „Celui de-al doilea front” au fost numiți anabaptişti, puteau la fel de bine să fie numiți sacramentarieni. Ar fi imposibil de spus ce era mai

[x] Din scrierile lui Balthasar Hübmaier este evident cât de mult se opuneau „Copiii vitregi” sacramentalismului sacraliştilor. El scria că „a treia eroare” a viziunii predominante era că apa botezului şi elementele Cinei au fost transformate în „sacramente” („Dar wir das Tauffwasser eben wie auch brot und wein des altars haben ein Sacrament heiaissen und es dar fur gehalten haben.” El adăuga: „Mezs ist nit ein opffer, sunder ein widergedechtnyss des todts Christi; derhalb sie weder für tod noch fürlebendig mad uff geopffert warden.” Jucându-se cu cuvintele, ei numeau împărtăşania *missbrauch* şi deplângeau ziua când „des herren nachtmal im missbrauch und opfer verwandlet ward.” (“Mass” este *mis* în germana de jos, deci *Missbrauch*.)

definitoriu pentru „Copiii vitregi” – viziunea lor deviantă despre botez sau viziunea lor diferențiatoare despre sacrament. Uneori grupuri întregi erau condamnate pentru sacramentarianismul lor, fără a fi menționat un cuvânt despre viziunea lor privitoare la botez. Anabaptiştii erau sacramentarieni simpli ce au fost rebotezați. Numele „sacramentarieni rebotezați” apare în câteva surse istorice. Putem înțelege de ce Cornelius Krahn spunea că „anumite elemente fundamentale ale mişcării anabaptiste ... din Olanda[y] ... s-au dezvoltat din mişcarea sacramentariană ....” [14] Nu există vreun motiv totuşi pentru a singulariza Olanda, căci ce putea fi predicat în această zonă, putea fi predicat în orice altă zonă unde apărea Anabaptismul. *Wiedertäufer* şi *Sacramentschwärmer* sunt restituționişti priviți din perspective uşor diferite.

Era tipic anabaptist să spui că „Hristos nu e în mod real trup şi sânge în sfântul sacrament de pe altar sau gazdă sfințită a împărtăşaniei. Nu e decât un idol şi împărtăşania e o monstruozitate sau un lucru dezgustător în ochii lui Dumnezeu. Cine ascultă mesa sau adoră sacramentul de pe altar comite idolatrie.” Anabaptiştii negau mântuirea prin manipularea sacramentală şi respingeau practica de „privire cu adorare” a sacramentului. Unul dintre ei, Sauermilch, a vorbit destul de depreciator despre sacramentul Bisericii predominante, numindu-l „un alt Dumnezeu, numit de ei *Sauberment*”, un joc

[y] Expertul olandez în Anabaptism, Van der Zijpp, a spus într-un stil similar că „Aşa-numiții sacramentarieni sau evanghelici din Olanda, al căror număr trebuia să fi fost mare în unele oraşe, sunt cunoscuți prin aversiunea față de doctrina şi practica romano-catolică .... De ce majoritatea acestora se decid pentru Anabaptism? Nu a fost găsit nici un răspuns satisfăcător la această întrebare.” După cum vedem, nici nu e nevoie de vreun răspuns, căci nu există vreo problemă. Aceşti oameni erau înclinați spre convingerile anterioare, fiind condiționați de tulburarea restituționistă dinaintea Reformei, dar şi înainte, în timpul şi după aşa numita „decizie pentru Anabaptism”.

de cuvinte ce-şi schimbă sensul când transmitem *Sauberment* ca „sorceryment”*. [15]

Anabaptiştii nu erau toleranţi în nici un sens în ce priveşte sacerdotalismul sistemului predominant. Ei îşi aveau propriii lideri, oameni cărora le spuneau „bătrâni”, dar nu recunoşteau vreo diferenţă ce separă omul laic de cleric. De fapt, ei erau mulţumiţi cu practicarea laicismului ori de câte ori era necesar. Citim, în orice caz, despre anabaptiştii dintâi din zona Wassenberg, că ei botezau în incinte nepermise şi prin mâna oamenilor simpli: „Diederich Jurgens a botezat un copil cu propriile-i mâini, *buissen*[16] *der kercken*” (în afara Bisericii sau, fără ştiinţa Bisericii).

Anabaptiştii nu erau preocupaţi de succesiunea apostolică, nefiind interesaţi de continuitatea Bisericii din trecut, căci pentru ei Biserica era o fiinţă „decăzută”. Nu reformarea acestei fiinţe „decăzute” era obiectivul lor, ci un nou început, reconstrucţia. Ei nu erau interesaţi de purtarea cărbunilor dintr-un foc ce încă mocnea şi fumega de atâtea secole, ci optau pentru aprinderea unei noi flăcări.

Inutil să mai spunem că anabaptiştii erau convinşi de utilitatea Scripturii în dialectul local - pentru aceştia limba latină nu era o limbă sfântă. Abia dacă vreun rând a fost scris de ei în acel mediu şi ce au scris în acea limbă era pentru exterior, pentru export, aşa cum ne-am putea exprima. Sacramentarienii spuneau cuvintele botezului în limba vorbită, predicând şi rugându-se în acea limbă. Bibliile lor erau de asemenea în limba comună.[z]

* vrăjitorie – n. ed.

[z] Predilecţia pentru limba vorbită a „Copiilor vitregi” poate fi exprimată prin cuvintele unuia dintre liderii lor, Balthasar Hübmaier: „Der todt des Herren soll nach eins yeglichen lands zungen gepredigt warden …. Es ist viel besser, ein eynigen versz eins Psalmen nach eyns yeden Lands sprach dem volck zu vertolmetschen, dann fünff ganz Psalmen in frembder sprach syngen und nit von der kyrchen verstanden warden” (*Quellen* IX, pag. 73).

Reformatorii nu s-au înţeles cu anti-sacramentalismul „Copiilor vitregi”. În primii ani însă ei s-au exprimat de multe ori într-un mod similar celui „Copiilor vitregi”, dar acele zile erau marcate de indecizia lui Luther cu privire la posibilitatea de a avea într-o zi o Biserică a credincioşilor[aa], zile în care Zwingli punea sub semnul întrebării ideea dimensiunii sacrificiale a mesei şi zile în care Bucer vorbea despre sacrament într-un mod acceptabil pentru sacramentarieni. Dar acele zile au apus. Reformatorii au eliminat după exodul radicalilor pe cei mai ardenţi duşmani ai vechiului sacramentalism, schimbând direcţia spre dreapta, începând să expună viziuni ce se asemănau celor din „sacralismul creştin” de odinioară. Nu toţi au urmat direcţia în aceeaşi măsură – Luther a mers mai departe decât Zwingli, dar toţi au ocupat o poziţie critică faţă de sacramentarieni. Calvin s-a îndreptat mai mult spre vechiul sacramentalism decât fiii Protestantismului veritabil ai Ţărilor de Jos, astfel încât aceasta l-a determinat să ia măsuri de precauţie împotriva viziunii în spatele căreia se puteau ascunde ubiquitiştii (adică lutheranii).[bb] În extrema dreaptă erau situaţi episcopalienii, printre care, mai ales printre

[aa] În luna mai a anului 1522 Luther şi-a exprimat speranţa că „Noi care, în prezent, sub un nume creştin suntem aproape păgâni, am putea organiza o adunare creştină.” (Cf. Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, pag. 359.) Ironia situaţiei este că atunci când, doi ani mai târziu, radicalii au pornit să efectueze acest lucru, Luther s-a întors împotriva lor cu o nemulţumire acută. Diferenţa dintre cele două programe era că, în timp ce „Copiii vitregi” voiau să renunţe la *Corpus Christianum* pentru a accede spre Biserica credincioşilor, Luther şi ceilalţi reformatori nu doreau acest lucru.

[bb] Putem deduce cât de periculos de aproape de *ex opera operato* ajungeau reformatorii din următoarele. Anabaptistul Hans Braun a spus că „nu i-a plăcut ce a văzut aici” [era refugiat recent din alte locuri]: „dann es gehen huren und buben zum sacrament.” Oponenţii lui au spus, criticând critica lui: „gleich als wolt er sagen, diselben dörfften des sacraments nit, so sie es doch am moisten bedorffen, dan je kräncker einer ist, je nötter jm der artzt thut.” (Cf. *Quellen* VIII, pag. 442) De parcă simpla primire a elementelor ar fi putut face vreun bine păcătosului nepocăit!

cei ce sunt „Înalta Biserică”, găsim un sacramentalism greu de distins în comparație cu sacramentalismul tradiției catolice, din care motiv sunt de asemenea cunoscuți ca şi„catolici englezi”.

Aşa cum am mai menționat, Reforma a lăsat fără răspuns clar întrebarea dacă mântuirea e prin răspunsul credinței la Cuvânt sau prin manipulare sacramentală. Există o tendință de a crede prima, fără a o respinge pe a doua. Uneori pare că sacramentul este lucrul ce contează cu adevărat, ca de exemplu atunci când o persoană „sub disciplină” nu are dreptul să ia parte la Masa Domnului, fără mențiunea participării la alte mijloace ale harului.[cc] Majoritatea bisericilor protestante ar permite unui om de lume să predice, aplaudând chiar o asemenea aventură, dar majoritatea bisericilor protestante ar ridica sprânceana la auzul botezului efectuat de laici. Seminariile protestante permit studenților din anii terminali să „predice” (unii insistă asupra ghilimelelor), dar nu administrează Cina Domnului (nici măcar cu ghilimele). Doar în bisericile în care putem urmări rădăcinile până la „Copiii vitregi” mântuirea prin manipulare sacramentală a fost repudiată în mod consecvent.[dd]

Cu privire la acest aspect e probabil util de a evidenția că deşi „Copiii vitregi” datorau în mod cert moştenirea vechilor

[cc] Este interesant de notat că în Frăția din Boemia, unde era o atât de bună ordine a Bisericii, de care reformatorii erau profund geloşi, unui membru ce a fost „pus sub disciplină” i s-a interzis nu doar sacramentul, dar şi frecventarea predicării Cuvântului. Aici era cel puțin o încercare de a păstra un „mijloc al harului” fără a-l înlătura pe celălalt.

[dd] E semnificativ şi interesant că printre Bisericile Protestante oriunde formula mântuirii prin răspunsul credinței la Cuvântul predicat a fost readusă în prim plan, viziunea şi *stabilirea* faptului că într-un fel societatea şi Biserica sunt coextensive a fost pusă în umbră. În mod contrar, printre Bisericile ce încă țin de această stabilire, predicarea a devenit neînsemnată. Aproape că nu există predicare în zonele episcopalianismului Bisericii Înalte şi aici ne apropiem cel mai mult de „sacralismul creştin”. În mod contrar, Bisericile Fundamentaliste sunt aproape a-sacramentale şi aici găsim repudierea „sacralismului creştin” în cea mai mare măsură.

sacramentarieni, nu erau dispuşi să o recunoască. În afara faptului că în viziunea lor continuitatea instituțională nu era importantă, această reținere poate fi uşor explicată. Lumea medievală a bombardat atât de mult cu injurii „ereticii” încât era mult prea nediplomatic să recunoşti îndatorarea către aceşti „copii ai iadului”, aşa cum erau numiți.

Există o anumită ezitare şi în ziua de azi, chiar din partea creştinilor ce sunt îndatorați „ereticilor” pre-reformați, de a recunoaşte acest fapt. A venit timpul dezicerii de această atitudine. Vine ceasul, dacă nu cumva a şi sosit, când oamenii vor fi mândri să recunoască faptul că au o tradiție ce duce până la „ereticii” medievali.

„Ereticii” erau oameni „de care lumea nu era vrednică”. Parte integrantă a viziunii lor era că mântuirea vine prin răspunsul credinței la Cuvântul predicat, nu prin manipularea sacramentală. Altfel spus, ei au luat în serios valoarea doctrinei Noului Testament, conform căreia „Credința vine în urma auzirii, iar auzirea vine prin Cuvântul lui Hristos” (Romani 10:17). Ei se întrebau cu toată seriozitatea: „Cum Îl vor chema pe Acela în care n-au crezut? Şi cum vor crede în Acela, despre care n-au auzit? Şi cum vor auzi despre El fără propovăduitor?” Deoarece credeau că mântuirea vine prin răspunsul credinței la Cuvântul predicat, se opuneau oricăror forme de sacramentalism, ceea ce le-a atras numele derogatoriu de *Sacramentschwärmer*.

5 Winckler!

Veniți singuri la o parte, într-un loc pustiu…Marcu 6:31

Un alt termen de reproş cu care reformatorii îi atacau verbal pe „Copiii vitregi" era numele peiorativ *Winckler*. Acest nume şi problematica conexă lui este preocuparea noastră în acest capitol.

Cuvântul *Winckler* derivă din cuvântul german *Winckel* (ortografia modernă *Winkel*), ce înseamnă un colț sau un loc retras. *Winckler* sunt oameni ce se adună în mod consecvent în locuri retrase pentru scopuri sau manifestări religioase. Asemenea întâlniri au devenit cunoscute ca *Winckelpredigten*, predicări *Winckel*.[a]

Un sens proeminent al cuvântului *Winckler* şi derivatelor sale este cel de ilicit, clandestin, neautorizat. În zonele vorbitoare de engleză cuvântul *hedge* a cunoscut o evoluție asemănătoare – sensul primar era de „rând de gard", apoi a început a fi folosit ca adjectiv însemnând ceva ilegal şi neautorizat. *Hedge-priest* în Anglia medievală era un om ce îndeplinea funcțiile unui cleric fără deținerea unui act în acest sens. (Asemenea preoți erau suficient de mulți.) Cuvântul olandez *haag* a cunoscut aceeaşi traiectorie, însemnând la început „gard", acum însă semnificând ceva ilegal. *Hagepreken* (*hedge-preachings*) ce aveau loc în câmpurile Flandrei în ajunul Războiului de Optzeci de Ani, numite aşa nu din cauza faptului că acolo erau garduri, ci din cauza faptului că aceste întâlniri aveau loc fără permisiunea puterii civile. *Hagepreken*

[a] Faptul că întâlnirile *Winckler* au devenit cunoscute ca *Wincklerpredigten* este mărturia mută a faptului că printre oamenii ce organizau aceste întâlniri neautorizate lectura şi explicarea Scripturilor era scopul dominant, felul principal de mâncare.

erau *Winckelpredigten* – adunări neautorizate, întâlniri neprogramate cu scopuri religioase.

Întâlnim un cuvânt înrudit în sursele istorice – cuvântul *Winckelehe* – un cuvânt ce merită menționat aici, deoarece era de asemenea folosit pentru a desemna „Copiii vitregi",[b]

[b] Anabaptiştii întâmpinau mari greutăți, datorită faptului că căsătoriile lor erau privite ca *Winckelehe*, adică coabitări ilegale, acesta reprezentând capitolul final într-o lungă istorie. Ceremonia căsătoriei în gândirea pre-creştină era foarte apropiată de centrul cultului religios, asemeni altor lucruri ce au de-a face cu statisticile vitale. Biserica creştină primară nu a preluat această evidențiere asupra ceremoniei căsătoriei, onorând căsătoria şi depunând eforturi pentru a-i restaura demnitatea ce o merita, fără a o considera o instituție specific religioasă, mai ales răscumpărătoare. Secularizarea căsătoriei din partea primilor creştini deranja vizibil lumea păgână, astfel încât citim cuvintele păgânului Celsus mustrând creştinii pentru acest fapt, în jurul anului 180: „Trebuie să facem unul din două lucruri; dacă credeți că este mai prejos de demnitatea voastră să slujiți celor ce susțin lumea [referință la zei] , atunci bărbații şi femeile pot să nu se mai căsătorească, pot să nu mai crească copii sau să mai facă vreun lucru în viața lor; se pot retrage de pe scenă, fără a lăsa progenituri ..., Totuşi, dacă vă căsătoriți oricum şi creşteți copii, vă bucurați de roade şi luați parte la viață ... atunci trebuie să dați onoarea potrivită acelora ce le aparțin aceste lucruri [adică zeilor], trebuie să oficiați datoriile religioase ..., altfel, dați impresia că le sunteți nerecunoscători. Căci nu este drept să luați parte la ceva ce aparține zeilor şi să nu-i răsplătiți pentru aceasta." Nu mai e necesar să reliefăm că această filozofie a căsătoriei a devenit incorporată în viziunea „sacralismului creştin". Trebuie doar să reamintim că „ereticii" medievali respingeau această sacralizare a căsătoriei, o politică ce le-a câştigat acuzația unora ce erau „împotriva mariajului". Nu e surprinzător nici faptul că după ce reformatorii şi-au finalizat saltul spre dreapta, vechiul concept medieval al căsătoriei a fost incorporat în viziunile lor. Căsătoria în Ordinele Bisericii Reformate este o chestiune ecleziastică. E grăitor faptul că „Copiii vitregi" refuzau această stare a lucrurilor, făcându-şi jurămintele în fața propriilor clerici, devenind astfel vulnerabili față de acuzația de *Winckelehe*. Zarva „Celui de-al doilea front" în ce priveşte căsnicia poate fi auzită în Edictul de la Groninger din 1601. Acest Edict (El poate fi consultat în Knuttel Collection, No. 1172, o copie a acestuia fiind în posesia Universității din Michigan) compus şi promovat de pastorii reformați ai oraşului Groningen, conține de asemenea următoarele: „Toți cei ce

semnificând căsătorie oficiată în aer liber de către cineva „netrimis” de Biserica predominantă şi partenerul său, Statul.

Winckelpredigten (şi căsătoriile *Winckel*, de asemenea) sunt parte integrantă a viziunii şi practicii restituţioniste. Şi nici aceasta nu e surprinzător. Să descoperim parcursul prin care activităţile *Winckler* apar şi se dezvoltă.

În societatea pre-creştină, adică în societatea sacralistă, cultul religios era o chestiune publică,[c] aparţinând tribului sau Volk, iar căpetenia sau conducătorul acestui Volk era responsabil de aceasta în mod automat, fapt de asemenea valabil şi pentru societatea romană, în mijlocul căreia era aşezat creştinismul. Templele Romei erau clădiri publice şi ceea ce avea loc în ele era treaba oricărui roman. În societatea romană, Biserica şi Statul erau fuzionate (a folosi cei doi termeni e echivalentul comiterii unui anacronism, căci erau atunci nediferenţiaţi; probabil am putea spune mai bine „religiosul şi laicul”, deşi şi aceasta ar fi anacronic, de asemenea). Ca o consecinţă firească, ritualurile religioase erau publice, templele fiind locuri publice asemeni oficiului poştal în zilele noastre.

Viziunea Bisericii creştine primare avea în vedere un nou tip de adunare religioasă, concepându-şi adunările ca evenimente doar pentru credincioşi, fiind, în acest sens, adunări non-publice. Doar cei admişi erau parte a acestei societăţi, iar

coabitează ca soţ şi soţie fără autorizaţia legii vor fi căsătoriţi în conformitate cu Ordinul Bisericii, în decurs de o lună, sau vor fi pedepsiţi ca adulteri .... Cei care au fost căsătoriţi [originalul utilizează o expresie derogatoare aici: „sich copuleren laten”] în afara Bisericii Reformate ... vor fi pedepsiţi conform cazului lor.” Deşi nu există, desigur, nici măcar o garanţie a Noului Testament pentru căsătoria ecleziastică, întâlnim reminiscenţe ale acesteia printre alegătorii reformaţi ce nu s-au debarasat de „sacralismul creştin”.

[c] Cititorul îşi va aminti că Platon voia acceptarea legilor care să interzică riturile personale ale religiei. Vezi fragmentul din Platon *Legi*, citat în capitolul anterior, pag. 162.

întâlnirile ca atare aparţineau celor ce erau membri, deşi altora le era permis să fie admişi la aceste întruniri, fiind chiar îndemnaţi să o facă, în calitate de spectatori sau *auditores*, aşa cum erau numiţi, adică ascultători, vizitatori.

În mod semnificativ, creştinii dintâi nu erau preocupaţi prea mult de cererea permisiunii sau autorizaţiei pentru a se întâlni. Ei se întâlneau asemeni Domnului şi discipolilor Săi – fără acordarea permisiunii, fără a întreba şi, de aceea, nepăsători faţă de acest aspect.

Ei îşi urmau întâlnirile în mod intuitiv, după presupunerile lor fundamentale. Această politică era urmată nu atât datorită probabilităţii faptului că cererea lor va fi fost refuzată, ci de convingerea că un alt comportament ar fi fost nefiresc. A se întâlni sub auspiciile guvernării ar fi însemnat aducerea unui foc străin pe altar, ar fi însemnat a merge împotriva unuia din principiile fundamentale ale credinţei noi. Creştinii dintâi concepeau societatea ca fiind compozită, fiind formată din unii ce glorificau Crucea şi unii ce se poticneau de ea; iar într-o societate compozită un cult comun este prin definiţie înlăturat.

Acest nou mod de comportament deranja cetăţenii romani, această modalitate a-sacralistă de a trăi. Puţine lucruri erau cenzurate atât de frecvent şi mustrate atât de aspru la primii creştini ca acest fapt al plasării întâlnirilor în afara zonei publice. Pentru un cetăţean roman acesta era echivalentul revoltei – aici era cultul public al religiei oficiale, ce se presupunea că ţine împreună societatea romană, şi iată, se iveşte un mod de a ţine întrunirile creştinilor departe de ochii publici! Cu siguranţă aceşti oameni nu aveau intenţii bune.

> La întâlnirile lor nocturne, ospeţele lor solemne şi mâncărurile barbare ce sunt semnul unirii nu reprezintă un rit sacru, ci o crimă. E un popor ce se ascunde în întuneric şi se fereşte de lumină, fiind tăcuţi în locuri publice şi vorbăreţi în peşteri .... De ce depun asemenea efort să tăinuiască orice ar

> fi ceea ce glorifică? Faptele onorabile sunt binevenite în public, doar crimele cer păstrarea secretelor. De ce nu au altare, temple sau chipuri bine cunoscute? De ce nu vorbesc niciodată în public, nu se întâlnesc în mod deschis doar dacă obiectul ascuns al adorării lor n-ar fi criminal sau dizgraţios? ... şi acest secret abominabil bântuie acolo unde aceşti nenorociţi profani îşi ţin întâlnirile tot mai numeroase în întreaga lume! Aceşti conspiratori execrabili trebuie dezrădăcinaţi total.[1]

Atunci când creştinismul a devenit religia oficială o dată cu schimbarea constantiniană rolurile s-au schimbat, creştinismul ieşind din catacombe şi începând să fie public, fiind înrudit cu imperiul în acelaşi mod în care credinţa păgână era relaţionată cu statul în vremurile de odinioară. Cultul Creştinismului era acum o chestiune publică sub directa supraveghere a conducătorului civil. Clădiri publice ce pretindeau a fi Biserici începuseră să fie construite în foarte scurt timp, din banii publici, adesea în locul unde fuseseră altarele închinate zeităţilor păgâne de odinioară.

Mai erau cei ce continuau să se întâlnească în vechiul mod, neacceptând schimbarea constantiniană. Există motive de a crede că pentru a scăpa de mânia propunătorilor noului sacralism, aceştia frecventau uneori întâlnirile publice, simulând apartenenţa doar pentru a se furişa la întâlnirile neoficiale, unde era întărită reala lor loialitate religioasă.

Inutil de a adăuga, constantinienii au fost de-îndată conştienţi de seriozitatea acestui comportament non-conformist, făcând presiuni asupra puterii civile de a se ocupa cu severitate de aceşti *Winckler*. Urmând tiparul stabilit de vechiul sacralism, ce a condus la suprimarea adunărilor creştine, în termenii noului sacralism braţul Statului era îndreptat împotriva celor ce nu se conformau noii ordini. Printre primii *Winckler* au fost donatiştii, împotriva cărora s-au luat măsuri severe. Pedeapsa cu moartea aştepta pe oricine era

condamnat de a fi participat la orice casă de rugăciune sau *Winckelpredigt*.[2]

De atunci, de-a lungul timpurilor medievale, au tot existat *Winckler*, căci au existat mereu cei pentru care Biserica lui Hristos era constituită din oameni credincioşi şi doar din aceştia. De atunci, de-a lungul timpurilor medievale, au existat acei ce şi-au făcut dificilă viaţa de *Winckler*, căci au existat mereu cei pentru care Biserica cuprinde toată civilizaţia.

Hilariu de Poitiers, pe care l-am menţionat mai devreme, era conştient de dezastrul schimbării constantiniene şi deplângea acea situaţie. Acest Hilariu de asemenea era nostalgic cu privire la zilele întâlnirilor ezoterice ale creştinilor de odinioară. Privind edificiile uriaşe asemănătoare catedralelor[d] ce se înălţau pentru a se potrivi noului cult public, el a spus cu tristeţe: „Greşim venerând Biserica lui Dumnezeu sub acoperişuri şi în clădiri. E sigur că Antihrist nu va sta acolo? Pentru mine mai siguri sunt munţii şi pădurile, lacurile şi peşterile şi vâltorile, căci în acele locuri, fie ascunşi, fie scufundaţi în ele, profeţeau proorocii."

Exista un motiv întemeiat pentru care Biserica declara război celui numit *Winckler* – ei reprezentau o ameninţare pentru *Corpus Christianum* şi erau un atac împotriva formulei sacrale. Aşa cum Herbert Grundmann a spus: „Biserica nu a încetat niciodată să susţină ideea că discursul religios neautorizat al unui predicator netrimis era eretic." Din pricina acestei sensibilităţi Biserica era neîncetat în război împotriva celor ce-i numeau *Winckler*.

---

[d] Catedrala este cel mai bine descrisă ca întruparea arhitecturală a „sacralismului creştin", înălţându-se deasupra oraşului în piaţă, umbrind calea oricărei persoane ce trăia în apropiere. Nu e surprinzător că îl vedem pe Hilariu mai puţin fericit la vederea acestor clădiri pretenţioase, ridicate din banii publici. Vom vedea că această atitudine neplăcută cu privire la catedrală a devenit parte a moştenirii „ereticului" medieval, revenind de asemenea şi în viziunea „Copiilor vitregi".

Locurile de muncă, în mod special acolo unde țesătorii își depuneau lucrul, erau adesea scena *Wincklerpredigten*. Încă din anul 1157 Biserica era deja înștiințată cu privire la pericolele inerente acestor adunări ale țesătorilor. Conciliul din Rheims, ce s-a întrunit în acel an, a emis o atenționare stringentă împotriva „unei secte foarte impure a maniheenilor[e] și țesătorilor ticăloși ce adesea fug din loc în loc, schimbându-și numele, conducând femei ușuratice încărcate de păcat ....”[f] Ceva mai târziu, au fost date ordine de a pecetlui acești țesători „eretici” pe frunte și de a-i izgoni din ținut. Ei aveau șansa de a se curăți prin încercarea focului – dacă un fier fierbinte înroșit îi ardea, ei erau deci vinovați, iar dacă îi lăsa nevătămați, ei erau nevinovați.

Acești „eretici”-țesători erau arhi-*Winckler*. În ale sale *Predici împotriva ereticilor*, Eckebertus vorbește despre ei ca despre oameni „numiți *Cathars* în limba noastră germană, *Piphles* în flamandă și *Texerants* în romanică, deoarece erau țesători.” Echebertus ne spune că sunt oameni simpli „ce spun că adevărata slujbă a lui Hristos și adevărata credință nu se găsesc decât în casele lor de rugăciune, ce au loc în beciuri și localuri de țesut și locuri subterane asemănătoare.” La fel spunea și acea femeie medievală cu un simț foarte ascuțit al „ereziei”, Hildegarde van Bingen, care a spus că pentru a găsi un „eretic”, acesta trebuie căutat „în așezări subterane în care

[e] În acele vremuri cuvântul *Manichean*, folosit pentru mult timp ca sinonim cu *Cathar*, a devenit în mod manifest un nume comun, desemnând „ereticul” în general.

[f] Referința e la II Timotei 3:6, în care citim despre oameni ce „se vâră prin case și momesc pe femeile ușuratice îngreuiate de păcate”. Biserica medievală aplica aceste cuvinte „ereticului” – „vârându-se prin case” era interpretat ca referindu-se la „eretici” ce practicau invadarea unei parohii care aparținea de un anumit preot. Anselm de Laon a oferit această exegeză a pasajului încă din anul 1117, spunând: „ex his enim sunt, qui penetrant domos et captives ducunt mulierculas oneratis peccatis …, illi penetrant domos, qui ingreditur domos illorum, quorum regimen animarum eos nonj pertinent ….”

lucrează țesătorii și tăbăcarii.” Un altul, Sfântul Bernard, în ale sale *Predici despre Cântarea lui Solomon*, se plângea de faptul că în momentul în care preotul părăsește parohia, oamenii, bătrâni și tineri, „merg cu toții la locul de adunare al țesătorilor pentru a asculta serviciile de acolo”. O cronică veche menționează vizavi de un „eretic” ce a fost ars pe rug la Kamerijk în Flandra în secolul al XII-lea „... până în timpurile prezente mai sunt mulți din această sectă în anumite orașe; numele lor este derivat din negoțul țesătorilor.”

Nu putem spera să cunoaștem foarte precis conținutul predicilor de la întrunirile *Winckler*, căci erau ținute în secret și din motive de siguranță puțin sau nimic din ce predicau nu era scris. Ne așteptăm însă să fi fost în general asemănător cu ceea ce restituționiștii au abordat din nou. Însuși faptul că aceste întâlniri erau în competiție cu întâlnirile autorizate este suficient pentru a stabili aceasta.

Această tradiție a țesătorilor a ajuns până la timpurile Reformei, asemeni *Winckelpredigten* ale țesătorilor. În 1522 a existat o frăție la Saint Gall în Elveția, membrii căreia se numeau „frați creștini”, dintre care mulți erau țesători și întâlnirile erau ținute în casa breslei țesătorilor. Aici se țineau *Liebesmahle* (mesele dragostei, adică Cina Domnului a „ereticilor”). Zwingli însuși a fost apropiat de acești *Winckler*, luând parte la Cină cu ei în 1522 înaintea fisurii ce a deschis „Cel de-al doilea front”.[g]

[g] Este mai mult decât probabil că tipul întâlnirilor la care se referea Balthasar Hübmaier în pasajul următor era întâlnire *Winckler*, deja vechi în 1524: „Nach dem ein alter brauch von der zeyt der Aposten her reychet, so schwer sachen yhfallen, den glauben betreffende, das als dann etlich, welchen das Göttlich wort zu redden bevolhen, sich Christen lisher meynung versamlen, die geschrifften conferieren und erwegen, uff das in weydung der Christenlich schäflin nach ynnhalt des worts Gottes einhelligklichen füfgefaren werde. Dise versammlung hat man vor zeytten Synodus, aber yetzt Capitula oder Bruderschafften geheyssen.” (Cf. *Quellen IX*, pag. 72.)

În 1566 asociația țesătorilor și „ereticilor” era încă vie în mințile oamenilor. Citim că orașul Leyden era predispus spre erezie „deoarece erau mulți țesători de pânze de in acolo, ce sunt infectați cu acest flagel oriunde.”

Deja ne-am referit la faptul că o dată cu schimbarea constantiniană au apărut clădiri de dimensiuni mari ce adăposteau acum cultul public al noii religii. Am observat de asemenea oameni asemeni lui Hilariu de Poitiers ce deplângea această stare a lucrurilor. Oamenii cu convingeri restituționiste nu agreau aceste edificii, întruchipări arhitecturale ale sacralismului. Citim despre „ereticii” medievali ce „iau în derâdere zidăria bisericii, privind-o ca pe o magazie și numind-o în dialectul local ‚casă de piatră’. Ei nu admit că Dumnezeu trăiește acolo și că rugăciunile înălțate acolo sunt mai merituoase decât cele rostite într-o cameră.” Alegerea dintre cele două tipuri de întâlniri era o problemă de principiu a restituționiștilor, astfel încât un convertit al bisericii reconstruite promitea să nu mai meargă la mormanul de piatră, *cumulus lapidum*.

Găsim aceeași abordare a clădirilor ce adăposteau cultul public la oamenii „Celui de-al doilea front”. Unii dintre ei, asemeni lui Georg Zaunring a spus: „Biserica creștină este templul Lui viu în care El sălășluiește și în care rămâne – în frați și nu în case de piatră.” Anabaptiștii, cel puțin uneori, cereau promisiunea convertiților săi „in kain stainhaufen mer ze geen”, adică de a nu merge din nou la mormanul de piatră.[3]

Motivul pentru vehemența bisericii în ce privește *Winckler* nu era preocuparea pentru corectitudinea teologică. Așa cum declara ea însăși în repetate rânduri, conținutul teologic al meniului servit la *Wincklerpredigten* era destul de acceptabil. Ceea ce Biserica avea împotriva acestor întâlniri era faptul că ei reprezentau o amenințare reală pentru ordinea sacrală. Ei constituiau o amenințare la preferatul ei – sacramentul Ordinelor – un „sacrament” ce furniza contextul

legal pentru suprimarea a orice în afară de cultul autorizat. Esența acestui tip de „erezie” nu poate fi exprimat în termeni teologici, căci esența lui era anti-sacralismul.

Numai așa putem înțelege cum un papă și apoi un altul au emis directive cu scopul lichidării celor numiți *Winckler*.

Innocențiu al III-lea, adresându-se subordonaților din Metz în anul 1199, oraș ce de atunci avea un record pentru „erezie”, a spus:

> Fratele nostru, episcopul din Metz, ne spune că în dioceza lui și în orașul vostru o mulțime de oameni simpli, atât bărbați, cât și femei ... au traduceri franceze ale Evangheliilor, Epistolelor lui Pavel, Psalmilor ... și a altor cărți, pe care le citesc împreună și predică din ele în casele lor clandestine de rugăciune, defăimând pe cei ce nu frecventează adunarea lor și opunându-se preoților ce ar vrea să-i instruiască, pretinzând că găsesc în cărțile lor o instruire mult mai bună. Acum este extrem de adevărat că dorința de a cunoaște Scripturile și de a îndemna oamenii să urmeze aceste adunări nu este condamnabilă ... dar ce este de condamnat este ținerea în secret a întâlnirilor ..., atribuind unora dreptul de a predica, făcând glume răutăcioase despre ignoranța preoților.[h] Căci Scripturile sunt de o asemenea profunzime că nu doar oamenii simpli și fără carte, dar chiar și cei școliți nu pot pătrunde cunoașterea acestora, astfel încât este poruncit în Legea lui Dumnezeu ca orice animal ce atinge muntele sfânt să fie omorât ..., din moment ce în biserică doctorii sunt

[h] „Ereticul” era cu mult mai versat în ale Scripturilor decât clericul de rând, încât Sfântul Louis sfătuia oamenii să nu intre în dezbateri cu un „eretic”, ci mai degrabă să „înfigă sabia în burta omului atât cât intră” (Coulton, *Inquisition and Liberty*, pag. 81 citat). Să sperăm că acest sfat, atât de diferit de ceea ce știm despre personalitatea Sf. Louis, nu era luat în serios. Aceasta indică totuși că „ereticii” erau oponenți formidabili în problema cunoașterii Scripturilor. Așa cum am evidențiat deja, Walter Mapes, un cleric foarte instruit, a spus că îi era groază de o dezbatere cu un „eretic”.

aceia responsabili de predicare, nimeni nu poate pretinde slujba lor.[4]

Acestea au fost spuse mult mai demult, dar nu au fost de nici un ajutor. De aceea Innocențiu a fost nevoit să repete ordinele. Predecesorul lui, Lucius al III-lea, a căutat în 1184 să zdrobească pe cei numiți *Winckler*, dar fără nici un rost. El i-a damnat pe veșnicie, i-a declarat sub perpetuă anatema „pe toți *Catharii*, *Patarinii* și cei ce în mod fals pozează în Oamenii Săraci din Lyons, *Passaginii*, *Josephinii*, *Arnaldistii* și oricine și toți ce, fie împotriva ordinelor sau fără ele ... se încăpățânează să predice în public sau în case."[5] (Să atragem atenția asupra faptului că, conform modului de gândire al papei, „ereticii" pot fi adunați laolaltă și înlăturați într-un singur edict. Au existat într-adevăr atâtea izbucniri consecutive ale aceluiași aspect – răzvrătire împotriva ordinii constantiniene. „Oamenii săraci din Lyons", numiți de asemenea waldensieni ce erau atunci, potrivit modului obișnuit de gândire, doar de cinci ani, sunt din același aluat cu *Catharii*, *Paterinii*, *Passaginii*, *Josephinii*, *Arnaldistii* etc. etc.).

Și aceasta s-a menționat mai devreme, dar fără nici un rezultat. Un alt papă a explodat în aproape aceleași cuvinte, Alexandru al III-lea a decretat la Conciliul din Tours în 1163:

> ... nimeni să nu ofere refugiu ereticilor, sub amenințarea anatemei veșnice, celor au fugit din Toulouse și Gascogne, nici să nu cumpere de la ei sau să le vândă, astfel încât să fie constrânși să se pocăiască. Cel ce ignoră această directivă va fi lovit de aceeași anatema. Magistrații trebuie să îi arunce în închisoare după ce-i vor fi deposedat de lucrurile lor. Adunările lor clandestine trebuie prevenite în mod strict.[6]

Asemenea amărăciune este descoperită aici, și o asemenea politică nechibzuită a exterminării, încât ea arată spre o mâhnire veche. O asemenea rigoare sugerează de asemenea o

dispută veche. Cât de veche? – ne-am putea întreba. Raportul aparițiilor acestor fenomene devine schematic și subțire, dar nu e nepotrivit să presupunem că *Wincklerism*-ul a deranjat Biserica încă de la lansarea aventurii constantiniene; legislația avea în vizor suprimarea *Winckelpredigten* încă din acele momente. Așa cum am reliefat, Codurile lui Iustinian pedepseau cu moartea pe cei ce organizau adunări clandestine.

Wincklerism-ul era vechi în timpurile medievale. William de Saint Amour ce scria pe larg în secolul al XIII-lea despre „Pericolele timpurilor moderne", menționează „învățătorii falși ce predică nefiind trimiși; indiferent cât de învățați și cât de sfinți ar fi, chiar dacă fac minuni, dacă nu sunt aleși în mod potrivit de Biserică, nu sunt cei trimiși."

Gazda din cartea lui Chaucer *The Canterbury Tales* spune următoarele: „Simt mirosul unui ‚loller' [Lollard] de la o poștă." Am putea spune că de-abia dacă era nevoie de o asemenea distanță pentru a putea depista vreunul[i] în acele timpuri. Preoții numiți *hedge-priests* erau peste tot – de-abia dacă exista vreo pădure ale cărei desișuri nu fuseseră scena vreunei întruniri religioase ilicite, de-abia dacă era vreo peșteră ce nu fusese martora unei *Wincklepredigt*, de-abia dacă era o magazie sau depozit sau o moară părăsită ce să nu fi adăpostit câteva adunări nocturne pentru scopuri *Winckler*.

---

[i] Derivarea etimologică a cuvântului *Lollard* nu este cunoscută cu certitudine. Cea mai apropiată posibilitate etimologică este cuvântul flamand *lollen* ce înseamnă „a cânta încet și blând", ceea ce e probabil adevărat cu privire la faptul că Lollardy este de origine flamandă (numele a apărut în Flandra cu un secol înaintea lui Wiclif, cel cu care sunt asociați *de regulă* lolarzii). Știm că „ereticii" își cântau adesea „erezia" în inimile oamenilor și motivul pentru aceasta este destul de evident. Era relativ în siguranță pentru cineva să *cânte* viziuni deviante, căci putea să spună întotdeauna, în cazul capturării de către inchizitor, că a învățat cântecelul fără să se gândească, evitând astfel consecințele. Oricum, lolarzii erau „eretici" ce *cântau* ideile conținute în *Winckelpredigten*. Locul cântecului ca mijloc al diseminării opoziției merită o investigare atentă – „imnodia ereziei".

Întâlnirile *Winckler* nu erau doar vechi şi răspândite, dar şi incredibil de populare. Se poate spune cu certitudine despre *Winckler* că „oamenii de rând îi ascultau cu bucurie". În secolul Morţii Negre *Wincklerpredigten* erau sprijinite mult mai mult decât serviciile autorizate ale Bisericii. Citim într-o cronică a secolului al XV-lea, păstrată în biblioteca oraşului Brugge că:

> În anul 1349 ... a apărut o sectă numită fraţii crucii. Ei purtau o cruce în faţă şi în spate şi veneau din Germania, îndreptându-se spre Brabant. În urma acestei secte veneau şi mulţi oameni ce-i urmau .... Ei se deosebeau prin multe aspecte neortodoxe, căci nu adorau sfântul sacrament atunci când era ridicat în sus în timpul mesei şi nici nu arătau reverenţă preoţiei .... În 1350 a avut loc o mare indulgenţă la Roma şi mulţi au mers la Roma pentru a fi absolviţi [de păcate]. Aşa şi trebuia, căci mulţi erau exilaţi de papă din cauza frăţiei crucii şi a lolarzilor, persoane ce le-au hrănit sau ce au discutat cu ei.

Aceşti venetici erau atât de populari (cititorul va observa că „erezia" conţinea de asemenea elemente de sacramentarianism şi anti-sacerdotalism), încât papa Clement al VI-lea a spus următoarele: „Ei au încercat din răsputeri să împingă Biserica înapoi spre distrugere ... oamenii spunând că predicile şi cântecele lor erau mult mai bune decât cele ale Bisericii." Aceşti flagellanţi erau atât de populari cu ale lor rituri neautorizate, încât conducătorii îşi băteau joc de furia papei. La Mechelen autorităţile le-au oferit acestora nu doar paie pentru dormit, dar şi bere, vin, pâine – toate din banii publici. Ghent a plătit chiria pentru vagoanele ce îi adăposteau.

Ca de obicei nu convingerea teologică a acestor „eretici" deranja Biserica[j], ci mai degrabă ameninţarea ce o

[j] Deşi flagelanţii erau asemeni „ereticilor" vremurilor trecute, prin faptul că reprezentau o revoltă împotriva comodităţii Bisericii atot-cuprinzătoare, nu

reprezentau pentru modul sacral de viaţă. Şi ca de obicei, în subsidiar, dăinuia ideea unităţii la altar ca prerogativă a păcii în piaţa publică. Instrucţia papală spunea următoarele: „Suntem informaţi că de curând anumiţi oameni au apărut iar şi fără consimţământul sfintei biserici catolice, au ţinut întâlniri şi adunări ... un subiect contrar lui Dumnezeu din ceruri, împotriva sfintei biserici şi a credinţei creştine, contrar oricărei persoane bune, un subiect, a cărui consecinţă va fi multă zarvă şi nelinişte civilă .... De aceea dăm ordine ca nici un om, oricine ar fi ... să nu susţină, să adăpostească sau să le ofere mâncare sau apă, în orice mod, nici să nu discute cu aceştia sau să le permită să îi convertească la asociaţia lor – altfel, pedeapsa este de zece ani de izgnonire." [7] Avem în faţă cuvintele unui om ce, asemeni lui Constantin din vechime, este preocupat de uniformitatea religioasă din pricina modului sacral de gândire şi *sine qua non* a liniştii de pe străzi, fiind împotriva *Winckelpredigten* din cauza ameninţării ce o reprezintă pentru starea sacrală a lucrurilor.

Este evident din rândurile de mai sus că nu era atât de uşor să fii *Winckler*. Era de fapt, îngrozitor de dificil. Dacă nu puteau vinde sau cumpăra, fiind sinucidere pentru alţii să-ţi dea mâncare sau apă, sau să-ţi acorde ajutor de vreun fel, atunci erau într-o situaţie cumplită, fiind de asemenea declaraţi în afara societăţii şi ţintă vie pentru oricine. Nu e surprinzător că oamenii cu obiceiuri *Winckler* erau tentaţi să frecventeze activităţile Bisericii „decăzute", simulând credincioşia şi să

erau totuşi asemeni altor izbucniri de rebeliune împotriva ordinii medievale prin faptul că nu aveau o orientare evanghelică. De fapt, întreaga idee a flagelării este în mod cert ne-evanghelică. Acest val al restituţionismului poartă amprenta timpurilor Morţii Negre, asemeni multor mişcări de-a lungul istoriei. Apariţia flagelantismului reflectă o convingere răspândită, conform căreia Biserica predominantă şi tehnica mântuirii sale erau nepotrivite. Critica scăderii standardelor de conduită a Bisericii era foarte proeminentă în protestul flagelanţilor, iar mărturiile contemporane ne informează că aceştia au determinat multe convertiri.

urmeze adunările *Winckler* ca mijloc de exprimare a convingerilor lor religioase reale. Această duplicitate era foarte răspândită şi a început a fi cunoscută drept Nicodimism[k], un nume derivat, desigur, de la personajul biblic ce îşi schimba personalitatea ziua şi noaptea.

Biserica ştia totul despre practicile nicodimice ale celor numiţi *Winckler* încă din 1145. În acel an au fost luate măsuri împotriva anumitor „eretici” ce s-au aşezat în apropierea oraşului Liège. Vom cita întreaga descriere pentru identificarea acestora:

> Sunt diferite niveluri ale acestei erezii – sunt auditorii iniţiaţi ce sunt induşi în această eroare, apoi credincioşii care sunt deja înşelaţi, şi clericii, preoţii şi prelaţii, aşa cum avem şi noi. Blasfemiile ticăloase ale acestei erezii constau în faptul că păcatele nu sunt iertate prin botez, sacramentul trupului şi sângelui lui Hristos este considerat nebunie, prin punerea mâinilor pontifului nu se conferă nimic şi nimeni nu primeşte Duhul Sfânt decât dacă există dovada prin fapte bune .... Ei predică faptul că întreaga Biserică Catolică este vinovată în ochii lor, spunând de asemenea că jurământul este păcat şi ... iau parte la sacramentele noastre simulând apartenenţa, astfel încât ticăloşia lor să rămână ascunsă.[8]

Aici avem descrierea deplină a Bisericii Restituţioniste, cu o structură completă. Aceasta este articularea sacramentarianismului,

[k] Era un lucru obişnuit printre „ereticii” medievali să frecventeze serviciile Bisericii predominante suficient de des pentru a evita închisoarea şi răzbunarea Bisericii. Această politică i-a indus în eroare pe mulţi investigatori. Waldensienii, spre exemplu, pretindeau a fi rămas ‚buni catolici’, deoarece mergeau uneori la întâlnirile catolicilor. Dar aceasta nu presupune faptul că erau înstrăinaţi în vreun fel, ci doar ilustrează faptul că erau prudenţi. Putem deduce ce fel de ‚buni catolici’ erau „ereticii” din faptul că unul din ei a fost auzit murmurând când a intrat în catedrală: „Caverne des brigandes, que Dieu te confonde!” (Peşteră de tâlhari, Domnul să te năruie!).

acesta este catharism, cu a sa convingere a faptului că, fără fapte, credinţa este moartă. Aceasta este viziunea restituţionistă că Biserica predominantă este o fiinţă decăzută şi că adevărata Biserică este cea a „ereticilor”. Aici avem respingerea restituţionistă obişnuită a jurământului, precum şi menţionarea, printre toate elementele familiare, a practicii nicodimice de a participa la sacramentele Bisericii autorizate, cel puţin frecventarea acestora de dragul supravieţuirii.

În acelaşi deceniu Sfântul Eckebertus s-a plâns în mod similar de cei numiţi *Winckler* cu obiceiuri nicodimice: „Atunci când vin să asculte mesa sau să privească cu adorare Euharistia, o fac într-un mod autentic, astfel încât infidelitatea lor nu poate fi remarcată.”[9]

Dintre toţi restituţioniştii pre-reformaţi nici unul nu era un *Winckler* mai autentic decât waldensienii, căci ţineau întruniri ilicite oriunde, de la Marea Mediterană la cea Baltică. Pozând în mod frecvent în călători sau vânzători ambulanţi, ei recitau un fragment din Scripturi şi dacă li se părea că erau în suficientă siguranţă, atunci ţineau o scurtă predică. O asemenea predică, asociată cu evlavia, pe care o recunoşteau chiar şi duşmanii, era extrem de eficientă. Drept rezultat, Europa era presărată de convertiţi şi semi-convertiţi la religia restituţionistă. Arhimandritul de la Notre Dame din Arras spunea adevărul gol-goluţ când afirma, cu un secol înaintea Reformei, că „o treime din creştinătate, dacă nu mai mult, frecventa casele ilicite de rugăciune ale waldensienilor, fiind în suflet waldensieni.”[10]

Oamenii ce conduceau *Winckelpredigten* trebuiau să fie în continuă mişcare. Pericolul era atât de mare, încât de obicei numele predicatorului nu era divulgat, nici măcar celor ce se presupunea că erau de partea „ereticilor”. Acesta apărea nu se ştie de unde, predica şi dispărea la fel de subit cum apăruse. Pe când Biserica era înştiinţată de prezenţa acestuia, el era deja de negăsit.

Această politică de a pleca şi a veni le-a câştigat „ereticilor" câteva nume dezagreabile. Unul dintre ele era *Truand*, un cuvânt înrudit cu englezescul *truant* (chiulangiu), ales în ideea că „ereticii" nu se aflau niciodată în locul aşteptat. Un alt nume este derivat de la modul *Winckler* de a veni şi a pleca – *Leufer*, alergător, un cuvânt ce conota ideea unuia ce alerga de unul singur, fără a fi fost trimis. Acest nume era auzit în zgomotul ce rezulta din „Cel de-al doilea front" în zilele Reformei, în mod special pentru a desemna un om ce aleargă netrimis de singurul oficiu ce trimite oameni.

În efortul de a suprima activităţile *Winckler*, Biserica a decretat ca fiecare cleric să fie legat de parohia sa. Fiecare om avea zona sa, din care nu pleca şi în care nimănui nu-i era permis să intre, mai ales unui *Winckler* rătăcitor. Am subliniat deja că Biserica a redactat II Timotei 3:6 (pasajul ce vorbeşte despre „vârârea prin case") pentru a decreta această regulă, căci „a se vârî prin case" era, aşa cum pretindea Biserica, a invada parohia cuiva.[1]

Asemeni creştinilor din timpurile pre-constantiniene ce erau tachinaţi de întâlnirile private, „ereticilor" li se reproşau casele lor de rugăciune. Citând pasajul scriptural despre „sunetul lor s-a răspândit în tot pământul", duşmanii lor susţineau că însăşi

[1] Această idee medievală că există parohii în care numai o anume persoană are voie să citească Scripturile şi să le explice nu are nici o bază în Noul Testament. Isus şi discipolii Săi nu menţionau asemenea reguli în Noul Testament, venind şi plecând aşa cum considerau potrivit, un aspect pe care „Copiii vitregi" nu evitau să-l expună atunci când erau admonestaţi pentru ţinerea Wincklerpredigten. Calvin, mâhnit fără îndoială de faptul că practica „Copiilor vitregi" în această privinţă era cu adevărat apropiată de cea a Apostolilor, a afirmat că aceasta era mai degrabă o modalitate de a maimuţări Apostolii decât de a le urma exemplul: „Il estyoent au paravant en celle resverie, que c'estoit contré Dieu qu'un Pasteur fust depute a certain lieu; mais vouloyent que tous ceux qui seroyent en l'estat courussent d'un coste à l'autre, contrefaisans les Apostres comme singes et non pas comme vrays imitateurs."

discreţia acestor întruniri dovedea că aceşti *Winckler* nu erau bunii păstori de care spunea Isus: „Păstorul bun îşi dă viaţa pentru oi." Când pastorii waldensieni fugeau pentru a-şi păstra viaţa, inchizitorii îi certau pentru aceasta: „De ce nu perseveraţi cu oile voastre în Turingia, Boemia şi Moravia .... De ce veniţi în Austria şi Ungaria...? Apăreţi de nicăieri, fugiţi mereu şi părăsiţi pe bieţii oameni în nenorocirile lor. Spun cu îndrăzneală că dacă doctrina voastră ar fi adevărată, v-ar fi uşor să vă răspândiţi în orice loc. Acum, falsificatorilor, să vă ascundeţi moneda cu mai multă grijă!" [11] Vom auzi acuzaţii similare împotriva credincioşilor „Celui de-al doilea front".

În ciuda eforturilor Bisericii de a-i eradica, întâlnirile *Winckler* continuau neabătut. În cele din urmă, oamenii din activitatea clandestină aveau modalităţi de a veni şi a pleca, ceea ce-i zăpăcea pe duşmanii lor. Ei se puteau întâlni şi pleca, acoperindu-şi urmele cu atâta dibăcie încât cei ce-i urmăreau erau uluiţi. Frustrată şi uimită, Biserica atribuia înşelăciunea „ereticilor" parteneriatului cu diavolul, inventând cele mai groteşti poveşti. Aşa cum s-a exprimat un cleric, cinstitul arhimandrit de Notre Dame la Arras:

> Când waldensienii doresc să meargă la casa lor de rugăciune, întâi freacă un unguent în palme ... la fel şi pe un băţ, un unguent adus lor de însuşi diavolul. Apoi ei încalecă băţul şi zboară în locul în care vor să ajungă, deasupra oraşelor, pădurilor şi lacurilor .... Ei se adună în jurul meselor cu pâine şi vin.[m] Diavoli sub forma caprelor, câinilor sau maimuţelor sunt prezenţi, uneori în chip de om .... Ei se închină acestora, pupând dosul caprei, cu lumânări în mâini .... Apoi calcă crucea, scuipând-o, defăimând pe Isus Hristos şi sfânta

[m] Referinţa este desigur la masa împărtăşaniei „ereticilor". Altarul a uzurpat într-atât locul Mesei Domnului al autenticului creştinism încât atunci când un cleric vedea o masă cu pâine şi vin pe ea nici măcar n-o recunoştea ca fiind Cina!

Trinitate. Apoi îşi întorc fesele spre cer,[n] sfidând pe Dumnezeu .... [12]

Din moment ce reformatorii au devenit prinşi în mrejele eforturilor „sacralismului creştin”, o ciocnire cu waldensienii pentru Wincklerismul şi Nicodimismul acestora era inevitabilă. Nu exista vreun motiv pentru conflict în ce priveşte conduita, căci conduita waldensienilor era exemplară, dar conflictul ce privea *Wincklerism*–ul era inevitabil, nu atât de mult datorită duplicităţii implicate, ci mai mult datorită faptului că *Wincklerism*–ul era un obstacol spre crearea unei ordini sacrale cu semnătura protestantă. Reformatorii le scriau waldensienilor din Austria: „Puritatea doctrinei voastre şi a vieţilor ne încântă mult.[o] Ce ne displace însă este ascunderea adevărului şi eşecul

[n] Aceste element al „feselor spre cer” s-ar putea să-şi aibă originea în faptul că „ereticii” îngenuncheau atunci când se rugau cu obrajii pe pământ (citim acuzaţia „rugându-se potrivit cu maniera şi ritul lor, aplecaţi pe genunchii îndoiţi” (Coulton, *Inquisition and Liberty*, pag. 195). Această postură de rugăciune percepută în semi-întuneric sau întuneric total, din motive de siguranţă, căci era mereu pericolul unui inchizitor în preajmă, părea neiniţiaţilor ca „întorcând fesele spre cer”. Acuzaţia pare să fi fost un clişeu, o trăsătură a imaginii stereotipe a „ereticului”, căci citim într-o poezie medievală că „Twee bagynen, twee bogaerden, drie susteren ende twee lollaerden, dese dienen God al met den aerse.” (Cf. *Nederlandsch Kluchtspel*, 2, 51, 51 în Verwys en Verdam.)

[o] Unii scriitori, mai ales cei de orientare lutherană, pentru care a fi evanghelic înseamnă a urma accentul unilateral pe care Luther l-a pus pe aspectul juridic al justificării prin credinţă, au argumentat că „ereticilor” pre-reformatori le lipsea calitatea evanghelică. Conform premiselor lor, aceasta este neîndoielnic adevărat, dar prof. Ebrard este contra acestei idei: „dacă cineva admite creştinismul evanghelic ca fiind mântuirea dependentă de atitudinea personală a inimii omului faţă de Hristos şi nu de relaţia cu preoţia, şi ca fiind faptul că Scripturile sunt considerate ca având autoritatea ultimă şi finală, atunci el va atribui acestui creştinism calitatea de a fi evanghelic …, în cel mai deplin înţeles al său.” (Cf. Ebrard, *Dogmengeschichte*, II, 323.) Citatul indică faptul că reformatorii nu ezitau să atribuie waldensienilor o calitate evanghelică ortodoxă, atât în ce priveşte doctrina, cât şi în ce priveşte conduita şi practica.

vostru de a împărtăşi deschis [credinţa] şi că frecventaţi templele papistaşilor pentru a evita persecuţia.”

William Farel şi-a exprimat de asemenea neplăcerea cu privire la *Wincklerism*–ul waldensienilor. Deşi a mers în turnee de predicare pentru aceşti „fraţi din Piedmont”, aşa cum îi numea în mod afectuos, el a început să-i mustre pentru lipsa încercărilor de a pune bazele unui cult public. În 1537 o scrisoare de mustrare a fost tipărită. Acest material a fost deîndată tradus în engleză şi germană, astfel încât toţi să ştie care este datoria celor ce au îmbrăţişat credinţa evanghelică, dar trăiesc într-o societate papală. Şase ani mai târziu Viret s-a adresat aceleiaşi vinovăţii a waldensienilor, îndemnând ca un mod mai bun să fie găsit decât de a se întâlni în maniera *Winckler*, adică, în mod specific, un cult public trebuia iniţiat cu semnătura teologiei reformate.

Jean Calvin a tratat problema tipului de întâlnire evanghelic şi *Winckler* într-un tractat scris în 1543. Şi el le ţinea morală pentru eşecul de a se deranja pentru a face un cult public. Când cei cărora le era adresat tractatul au spus că li se cerea prea mult, Calvin a revenit cu un al doilea tractat, scris în 1544. Ambele au fost tipărite în traduceri latine în 1549. Aceste tractate aveau ataşate fragmente din scrierile lui Melanchthon, Bucer, Petru Martirul şi alte două scrisori ale lui Calvin însuşi. O traducere olandeză a materialului său anti-*Winckler* părea să fi fost pregătită. Valerand Poullain a fost preocupat de această problemă, scriind din Strasbourg în 28 noiembrie 1544. Pare evident că argumentul creării unui cult public reformat, care să ia locul cultului public catolic, ocupa un loc important în intenţiile oamenilor în primele decenii ale Reformei. E neîndoios faptul că toate aceste scrieri au servit pentru a conduce Reforma într-un mod neo-constantinian, lucru care s-a şi întâmplat.

Esenţa mustrării lui Calvin adusă fenomenului *Wincklerpredigten* se adresa în mod evident faptului că atâta

timp cât oamenii erau mulțumiți cu ei, nu va exista niciodată un cult public cu semnătura Reformei. Pentru el problema reală nu va fi fost tratată până când şi doar atunci când sacralismul ordinii medievale va fi fost înlocuit cu sacralismul ce purta semnătura Reformei. El scria: „Dacă toți acei pe care Domnul nostru i-a luminat ar avea într-un consimțământ curajul să moară şi să lase totul în urmă decât să se compromită cu superstiții ticăloase, atunci El i-ar ajuta cu un mijloc necunoscut până acum.” Şi ce înseamnă aceasta – cineva care ar pune în aplicare Reforma? Calvin explică: „Atunci El ar converti inimile prinților şi generalilor acestora pentru doborârea idolatriei şi restaurarea serviciilor adevărate şi a glorificării lui Dumnezeu.” [13] Ce spune el este că, dacă evanghelicii ar rămâne pe de o parte separat de cultul public de odinioară şi pe de altă parte ar iniția un cult public rival, atunci vor forța mâna conducătorilor de a face Reforma preocuparea lor. Nu e nevoie să mai adăugăm că aceasta este direcția în care a mers Reforma cu adevărat, în toate zonele unde au ajuns scrierile lui Calvin.[p]

Identitatea neo-nicodimiților lui Calvin nu a fost niciodată clarificată de istorici. Ne aventurăm să sugerăm că erau restituționişti în general şi waldensieni în particular. Este semnificativ că în scrisoarea datată din 1532 (înaintea scrierilor polemice împotriva nicodimiților) suntem informați că anumiți waldensieni au fost atraşi de reforma din Geneva (prima Biblie

[p] Agitația lui Calvin pentru inițierea unui cult public cu semnătura reformată nu a fost lipsită de efect. În Țările de Jos, unde influența lui Calvin începe în jurul anului 1550, prima cerere pentru stabilirea unui cult public a venit o dată cu aşa-numitele *Chanteries*, cântările de noapte a Psalmilor genevezi în Tournay şi Valenciennes (pe atunci o parte a *Pays-bas* [Țărilor de Jos – n. ed.]) în toamna anului 1561 printr-o procesiune de sute de oameni. S-au luat măsuri foarte severe împotriva acestor demonstrații, a căror natură Regentul a înțeles-o prea bine. Următorul efort de a pune bazele unui cult public cu semnătura protestantă a fost *hagepreken* în 1566, fiind preludiul Războiului de Optzeci de ani.

franceză publicată acolo a fost plătită de waldensienii din Piedmont). În scrisoarea menționată oamenii se auto-intitulează ca „iubitori ai Evangheliei din Payerne” şi spun că sunt bucuroşi că în Geneva „oamenii au părăsit doctrinele oamenilor şi au acceptat Cuvântul lui Dumnezeu” şi numindu-se „mica turmă a lui Isus Hristos” (limbaj tipic restituționist) îşi exprimă speranța ca „mulți *nycodemysans* să se declare şi să se manifeste.” [14]

Totuşi, nu toți cei din tabăra waldensiană erau gata să se alăture Genevei. Mai tinerii *barbes*,[q] care căzuseră sub vraja Genevei erau gata să împlinească ordinele Genevei, dar ideea a fost respinsă din partea mai vârstnicilor *barbes*. Pentru a rezolva problema, s-a ținut un Sinod la Chianforan, lângă Angrogne, în Piedmont. William Farel era la îndemână pentru a se asigura că lucrurile mergeau în direcția reformatorilor. Amestecul celor două grupuri a fost făcut posibil prin capitularea Genevei în problema cultului public. Aceasta era o cerință destul de mică, întrucât ideologia sacralistă era cu desăvârşire străină tradiției waldensiene. Alte aspecte discutate se focalizau pe „dreptul săbiei”, permisibilitatea jurământului, excluderea fraților falşi prin expulzare – toate elemente bine cunoscute în viziunea restituționistă. Waldensienii mărturiseau că „mulți waldensieni motivați de slăbiciune sau frica de persecuție duceau copiii la preoții Bisericii Catolice şi mergeau la mesă, chiar dacă în inima lor condamnau aceste lucruri.”

Pentru mai vârstnicii *barbes* integrarea conducerii civile în treburile Bisericii era trădare şi compromis în ce priveşte aspectul pentru care strămoşii lor s-au luptat atât de mult şi atât

[q] Waldensienii îi numeau pe liderii lor spirituali *barbes*, un cuvânt ce înseamnă *unchi* în provensală, limba în care majoritatea tractatelor waldensienilor erau scrise. Cuvântul a fost ales, din câte se pare, pentru a contrasta de obiceiul romano-catolic de a numi liderii spirituali *părinți*. Este semnificativ că în unele zone cel puțin anabaptiştii, care erau în atât de multe feluri tributari învățăturilor waldensiene, se refereau la liderii lor prin *Ohm*, adică unchi!

de greu. Aceştia au plecat în formă de protest când liderii mai tineri au dat dovadă de acceptare a acestui aspect. O delegaţie a vechii gărzi a mers la diferitele centre ale waldensienilor pentru a-şi linge rănile, mai întâi la Strasbourg şi apoi în Boemia şi Moravia.

Aceste concesii adunate de la waldensieni la Chianforan nu au adus prea multe roade. Acea parte a taberei waldensiene ce nu a fost absorbită de tabăra reformată şi-a continuat activitatea de atunci încolo.[r] Biserica waldensiană, ce nu a fuzionat cu Reforma, nu a căutat vreodată şi nici nu a acceptat ajutorul vreunul prinţ sau conducător. O biserică liberă ce nu a încercat altceva decât „o biserică bazată pe credinţa personală" continuă tradiţia restituţionistă până în ziua de azi, fără a se concretiza vreodată în vreo confesiune.

Anterior anului 1545, anul în care Calvin a scris tractatele, Reforma din Flandra fusese susţinută de Biserici „sub Cruce", adică fără permisiunea conducerii civile. În anul 1560 neo-constantinianismul făcea o ofertă sufletului flamand. Anul 1545 marchează începutul înfrângerii restituţionismului în aceste zone şi în acest moment devenea evident că viitorul avea să deţină semnătura neo-constantinianismului mai degrabă decât a restituţionismului. Anii minunilor, aşa cum 1566 a devenit cunoscut mai târziu, privea neo-sacralismul, spre care scrierile lui Calvin au curăţat drumul, în control ferm, cu nobili şi consistorii în alianţă unii cu ceilalţi. În acel an, deşi există motive de a crede că era anul 1565, s-a ţinut un Sinod secret, la care o problemă de proporţii a fost discutarea cultului public. *Hagepreken* a anului 1566 era implementarea deciziei de a

[r] S-a sugerat că amestecul restituţionismului francez şi a mişcării reformatoare franceze a schimbat direcţia dezvoltării Anabaptismului francez. Era un fapt notabil că deşi waldensienii predominau probabil la fel de mult în zonele franceze şi germane, Anabaptismul a izbucnit doar în a doua zonă – acolo unde waldensienii par a fi dispărut la vremea deschiderii „Celui de-al doilea front". Chianforan ar fi explicaţia a ce a devenit moştenirea waldensiană în zonele franceze.

încerca a pune bazele unui cult public cu semnătura calvinismului. În acest moment începe Războiul de Optzeci de Ani, un război în care sacralismul vechi era provocat de noul sacralism, cu victoria finală aparţinându-i acestuia din urmă în anul 1648.

Când Reforma s-a cristalizat pe tiparul constantinian, a lăsat o rămăşiţă sesizabilă a restituţionismului, pe care o cunoaştem acum drept „Cel de-al doilea front". Nu mai e nevoie a adăuga că aici modul *Winckler* de a face lucrurile a rămas în vogă. *Wincklerism*–ul era parte integrantă a convingerii anabaptiste şi cuvântul defăimător de „*Winckler*" se auzea în repetate rânduri în „Cel de-al doilea front".

Uneori singura acuzaţie era cea de a fi luat parte la *Wincklepredigten*. Rudolph Förster şi Ulrich Bold au fost expulzaţi din Basel „pentru predicare în *Winckels* ... ce e contrar Bisericii creştine şi decretelor." Uneori singurele măsuri luate pentru a elimina opoziţia oferită de „Cel de-al doilea front" era interzicerea *Winckelpredigten*. *Kirchenrat* al Palatinatelor, o zonă ce era oficial reformată, îşi sfătuia membrii „să împiedice cu toată silinţa orice adunare neautorizată în case sau păduri, căci indiferent cât de frumoasă poate fi predica şi citirea, asemenea adunări neautorizate au nu doar calitatea schismei la nivel ecleziastic, ci şi revolta la nivel civil, dând ocazia manifestării oricăror moduri de nesupunere şi viciu. Aceste adunări nu trebuie tolerate în nici un fel."[15]

Unul din textele aduse drept argument de tabăra reformată pentru a pune într-o lumină proastă *Winckler-ul* anabaptist era Ioan 18:20: „Eu am vorbit lumii pe faţă ... şi n-am spus nimic în ascuns", şi traduceau această expresie părtinitor cu „in winckeln hette er nüt geleret."[16]

Puţine aspecte au contribuit atât de mult la tensiunea ce s-a dezvoltat între cele două tabere ca aspectul *chemării*. Reformatorii au continuat în vechea tradiţie că nimeni nu e slujitor al Evangheliei conform legii decât dacă nu a fost

delegat de magistrat[s], ceea ce desigur implică faptul că cel ce „aleargă” fără a fi fost trimis este *Winckler*. De fapt, definiția oficială dată lui *Winckler* este următoarea: „ *Winckler* sunt oamenii ce ies în față pentru a predica în locuri neobişnuite şi improprii fără chemare sau însărcinare din partea magistraturii.” [17] Această definiție a fost scrisă în 1528, atunci când „Cel de-al doilea front” abia se contura şi reflectă gândirea oricărui reformat.

Aceasta nu era simplă teorie, căci orice om implicat în vreo activitate *Winckler* definită astfel era pasibil arestului. Mulți anabaptişti au fost închişi pentru simplul motiv că au predicat fără chemare sau autorizație. Vom cita câteva exemple. În data de 12 noiembrie 1531, primarul unei mici localități numite Bacha şi-a informat superiorul, Landgravul Philip, că în noaptea precedentă „în timp ce porțile oraşului erau închise, am condus o inspecție a locurilor ce erau suspecte şi l-am găsit pe Melchior Rink (pe care ei îl numesc ‚Grecul’[t]) cu alți doisprezece ... adunați împreună. Am aflat că ei predicau din fragmentul de la sfârşitul lui Marc,[u] în care Isus Hristos, Mântuitorul nostru, a instaurat botezul, explicându-l în modul specific sectei lor.”[18] În mod similar, găsim câțiva anabaptişti în închisoare în data de 15 martie 1537 – nici un alt motiv nu

[s] La Disputa ținută la Emden în 1578, clericii reformați, ce au fost însărcinați să respingă anabaptiştii, susțineau cu putere că „Wy hebben gheene mach tom Predickers te beroepen ofte aen te nemen; maer dat comet toe der Overicheyt.” Mărturia unui slujitor era, în opinia lor, prerogativa magistratului în aceeaşi măsură: „Die afsettinghe en is niet by my, noch by den Dienaren, maer by der Overicheit ende by der Ghemeynte die hem aenghenomen ende inden Dienst bevesticht hebben.” (Cf. *Protocol*, fol. 233.) Inutil de a menționa că liderii anabaptişti nu agreau defel curioasa dogmă a „sacralismului creştin”, conform căreia pentru a avea chemare legală cineva trebuia să fi avut chemarea magistratului.

[t] Melchior Rinck era cunoscut drept „Grecul” din cauza cunoaşterii sale extraordinare a limbii şi literaturii greceşti.

[u] Marcu 16:15 ş. urm. era pasajul preferat al „Copiilor vitregi”, pentru că în acel pasaj credința vine înaintea botezului.

este amintit pentru detenția lor decât acesta: „I-am prins în casa cetățeanului numit Herman Guel şi am aflat că predicau ... Polițistul i-a arestat şi i-a luat prizonieri. De aici încolo îi dăm în mâinile voastre.”[19]

Cititorul îşi va aminti că bine cunoscutul Edict de la Groninger, compus de clericii reformați ai acelui oraş în anul 1601, aplică amenzi usturătoare pentru oricine şi tuturor celor care conduc sau frecventează *Winckelpredigten*, de asemeni şi pentru cei ce permit ca aşezările lor să fie folosite pentru adunări *Winckler*.

Aceasta era ciocnirea frontală. Pe de o parte erau reformatorii, care insistau că un om trebuie să fie delegat de magistrat şi fără acest aspect este un *Winckler*, ce predică de unul singur şi, pe de altă parte, erau „Copiii vitregi”, care erau la fel de insistenți privitor la faptul că magistratul nu putea fi implicat în probleme de acest fel şi că cel ce se ploconeşte astfel conducătorului civil este un slugarnic. Printre „erorile” anabaptiştilor erau trecute pe listă următoarele:

> 1) că oricine are adevărata credință poate predica, chiar dacă nimeni nu l-a delegat, căci Hristos a împuternicit pe orice şi pe fiecare om să predice atunci când El a spus: ‚Mergeți, predicați la toate neamurile’ Matei 28; 2) chemarea dată de oameni nu are nici o valoare şi cel chemat în acest fel este servitorul conducătorului civil şi un linguşitor de oameni; 3) Luther, Oecolampadius şi toți cei ce învață asemeni lor sunt profeți falşi, oameni ce duc oamenii pe căi greşite, slujitori ai diavolului; 4) toți cei ce merg să-i asculte, cred ceea ce predică aceştia, cred şi făptuiesc în mod nepotrivit sunt în adunarea Satanei şi nu a lui Dumnezeu. [20]

În aceste lucruri, anabaptiştii erau de neclintit. Biserica ce a permis să fie identificată cu Statul era pentru ei o Biserică decăzută şi toți cei ce acceptau această stare a lucrurilor slujeau taberei inamice. De aceea refuzau să asculte orice predică cu

excepția celei *Winckler* sau, așa cum erau de asemenea numiți *Leufer*.[v]

Philip din Hesse, deși era unul dintre cei mai liberali și progresivi oameni ai timpurilor sale, un om cu un pas înaintea vremurilor sale și în ce privește politica referitor la anabaptiști, totuși împărtășea viziunea reformaților că *Winckler* nu puteau fi tolerați. El a dat ordine în 1531 ca „oricine încălca slujba predicării ... asumându-și-o fără chemare, va fi expulzat pentru totdeauna cu amenințarea pedepsei cu moartea dacă se întorcea vreodată."[21]

În următoarea propoziție Philip dezvăluie motivul profund pentru asemenea rigoare, precum și motivul pentru care izgonirea părea a fi pedeapsa potrivită: „Din moment ce un astfel de om se autoexclude din comunitatea creștină [*dweil er sich der christlichen gemeine enteussert*] nu poate fi tolerat în continuare în comunitatea civilă [*soll er auch under der zeitlichen gemeine nicht geduldet*]." Aceasta era nimic altceva decât un sacralism consecvent – dacă comunitatea religioasă și cea seculară coincideau, atunci plecarea unui om din una implica expulzarea lui din cealaltă. „Casa lui, locuința, câmpurile și pășunile, precum și proprietatea aparținătoare trebuie vândute și puse în aceeași categorie ca cea a unui evreu pentru care de asemenea nu există moștenire de drept."

Neo-constantinianismul reformaților nu doar dicta asemenea rigoare împotriva celor numiți *Winckler* în faza finală, ci și recurgea la frecventarea obligatorie a cultului public. Citim că nouăsprezece persoane „... au primit sâmbăta ordinul unic și comun de a fi în Biserică duminică dimineața, în Herde, pentru a asculta învățătura creștină în aspectele în care greșesc, propovăduite de pastorul din Hersfelt, așa cum Alteța Sa Regală l-a împuternicit." În mod evident oamenii erau un pic prea adulți pentru asemenea măsuri, căci nici unul nu a

[v] La procesul unor anabaptiști din anul 1533 s-a raportat că „Sie horen auch keine underweisung dan wie sie von den leufern underrichtet sein" (*Quellen Hesse*, pag. 71).

apărut: „Totuși, nici unul nu s-a supus să vină, oferind apoi drept explicație faptul că Dumnezeu nu sălășluiește în temple făcute de mâini omenești."[22]

Winckler ce a constituit „Cel de-al doilea front" menționa cu o considerabilă bucurie fragmentul din Luca (în zilele dinaintea cărora restituționiștii și-au consolidat forțele), în care își declara ambiția de a aduna credincioși adevărați „în spatele ușilor închise". Când erau întrebați despre „adunările din câmpuri și păduri, terenuri neocupate și case private", ei răspundeau cu „Chiar unul din profeții voștri, Martin Luther, a scris despre acest tip de întâlniri (într-o broșură intitulată *Deutsche Messe*) că oamenii trebuie să se adune în spatele ușilor închise [*in einem versperten haus*] să explice Cuvântul și poruncile lui Dumnezeu, adăugând însă ‚nu sunt suficient de curajos pentru a începe [Ich bin noch net kun solches anzufangen] ca nu cumva acest lucru să fie privit ca o activitate ce instigă la apariția facțiunilor'."[23]

Lipsa de simpatie a lui Luther pentru *Winckelpredigten* al restituționiștilor poate fi în parte datorită faptului că vorbind astfel despre el, „Copiii vitregi" aveau dreptate într-un mod neplăcut pentru el. Într-adevăr, Luther susținea întâlnirile cu ușile închise, în grupuri în care doar adevărații credincioși erau acceptați. Fusese însă atent să nu sugereze că aceste întruniri non-publice ar înlocui cultul public, lucru ce ar fi fost considerat intolerabil de radical. El intenționa ca aceste întâlniri să suplimenteze tiparul dictat de sacralism. Nu e surprinzător faptul că nimic nu s-a ales din acest plan măreț – combinația unei Biserici a credincioșilor cu Biserica „ce include pe toți dintr-o anumită localitate" este imposibil de realizat. Și Luther într-adevăr spusese că nu era pregătit să organizeze asemenea întâlniri, deoarece realizase că aceasta putea fi interpretată ca fiind o acțiune subversivă. Nu prea avea ce să le spună acum celor ce îi aruncau în față cuvintele lui de

odinioară. Posibil, aşa cum am menţionat, că acesta era motivul amărăciunii pe care o resimţea faţă de *Winckler*.

În orice caz, Luther scria în 1530:

> *Wincklerpredigten* nu trebuie tolerate în nici un caz .... Aceştia sunt hoţii şi criminalii de care vorbea Hristos în Ioan 7, persoane ce invadează parohia altuia şi uzurpă slujba altuia, o lucrare nepermisă lor, ci mai degrabă interzisă. Şi cetăţenii sunt obligaţi să informeze magistratul civil, precum şi pastorul parohiei sale dacă şi când asemenea *Winckelschleicher*[w] vine la el, înainte de a-l asculta sau a-l lăsa să predice. Dacă nu o face, atunci să ştie că se comportă asemeni unui necredincios faţă de magistratul său şi că acţionează contrar jurământului său şi, în calitate de om dispreţuitor al pastorului pe care trebuie să-l respecte, acţionează împotriva lui Dumnezeu. Ba mai mult, se face singur vinovat şi a devenit hoţ şi ticălos alături de *Schleicher* .... Ei nu trebuie toleraţi sau ascultaţi, chiar dacă aceştia caută să predice Evanghelia curată, da, chiar dacă sunt îngeri şi puri Gabriel-i din ceruri[x] .... De aceea fie ca toţi să ia aminte la aceasta ca fie că vrea să predice sau să dea învăţătură, cereţi-i să vă arate chemarea sau însărcinarea ce îl aduce la voi sau să tacă. Dacă refuză, atunci lăsaţi magistratul să încredinţeze nemernicul în mâinile propriului stăpân, a cărui nume e *Meister Hans*.[24]

„Meister Hans” este un eufemism pentru călău!

Acestea fiind spuse, ar părea suficient de evident că atunci când reformaţii îi numeau pe „Copiii vitregi” *Winckler*, le atribuiau un cuvânt cu vechime, deoarece subînţelegeau o practică veche dintr-un punct de vedere la fel de învechit, cel al

[w] Cuvântul german *Schleicher* desemnează pe cineva ce intră clandestin; un *Winckelschleicher* e deci o persoană ce intră clandestin în parohia unui cleric desemnat public cu intenţia de a ţine *Winckelpredigt* acolo.

[x] Avem de a face cu o mărturie stângace de corectitudine teologică a conţinutului mesajului *Winckler*.

„sacralismului creştin”. De aceea suntem de acord cu T. W. Röhrich: „Sectele ce în timpurile Reformei s-au distins atât de mult îşi aveau fundamentul istoric în grupările anterioare, cum ar fi Prietenii lui Dumnezeu, ... *Winckler*.” E un adevăr profund, pe jumătate ascuns în mărturisirea unui anabaptist întemniţat, ce a spus următoarele: „Suntem ascunşi în sânul catolicilor.”[25] Aceasta au practicat în calitate de nicodimiţi, desigur. Anabaptismul a fost criptic înainte de a se fi mişcat în mod deschis drept răspuns aripii de dreapta a reformatorilor. Însă şi după aceasta, practicile nicodimite au continuat. Menno Simons a fost nevoit să mustre această practică în timpurile sale.[26] Practicile nicodimite erau parte a moştenirii restituţionismului, iar anabaptiştii au apelat la ele aproape spontan.[y]

Oriunde mergea neo-constantinianismul reformatorilor, acolo ataca şi *Wincklerpredigt*;[z] şi oriunde se simţea influenţa „Copiilor vitregi”, acolo exista apărare potrivită şi dreaptă conform specificului cultului. Disputa a fost transferată chiar şi pe malurile Lumii Noi.

Roger Williams s-a plâns că „Prelatiştii, prezbiterienii, independenţii s-au luptat cu toţii să ‚stea sub umbra acelui braţ al cărnii’ [conducătorul civil], dar doar separatiştii puteau pleda în mod pur pentru puritatea lui Hristos, pentru cauza căruia

[y] Anabaptistul Hans Cluber fiind întrebat de ce a participat la mesă, chiar dacă nu credea în aşa-numitul miracol al mesei, a replicat: „Etzlich nemens irer gutter halben, das sie davon nit verjagt warden” (*Quellen Hesse*, pag. 87f.).

[z] Găsim cuvintele „*loopers*” şi „*sluipers*” folosite în rapoartele Claselor Bisericilor Reformate din Flandra, în jurul anului 1580, ca fiind apelative derogatoare pentru persoanele ce predicau fără ordinare. Mai cu seamă unul pe nume Michiel de Klerck pare a fi provocat destule neplăceri autorităţilor în această privinţă. A fost trimis primarul Philippus de Witte (ce era de asemenea şi un bătrân al Bisericii) pentru a discuta cu de Klerck. Consecinţa a fost că acestuia i-au fost interzise în mod categoric eforturile evanghelistice. (Vezi H. Q. Janssen, *De Kerkhervorming in Vlaanderen*, I, 378f.)

Barrow, Greenwood şi Penry au fost spânzuraţi." Aceşti oameni s-au luptat în mod ostentativ pentru convingerea „Celui de-al doilea front", conform căreia „adevărata Biserică a lui Hristos nu poate exista acolo unde este întrepătrunsă cu puterea civilă", fiind omorâţi pentru această doctrină. În opinia acestor martiri, Biserica consta din bărbaţi şi femei credincioşi şi doar din aceştia, în timp ce în mintea celor ce i-au condamnat la moarte Biserica îi avea drept membri pe toţi dintr-o localitate. Era problema societăţii compozite versus societăţii non-compozite, era diferenţa convingerii că Biserica lui Hristos este *Corpus Christianum* sau *Corpus Christi*. Era întrebarea corectitudinii sau incorectitudinii „sacralismului creştin".

John Wesley era frământat de dilema specifică a reformatorilor, doar că el a ales altă alternativă. Când era atacat pentru ţinerea întâlnirilor *Winckler*, el a spus cu tărie:

> Mă întrebaţi cum adun creştini ce nu sunt în răspunderea mea pentru a cânta psalmi şi a auzi Scripturile explicate? Şi consideraţi că e dificil să justific aceste activităţi în parohiile altor oameni, pe baza principiilor catolice .... Cred că nu e dificil să mă justific .... Dumnezeu îmi porunceşte în Scripturi, potrivit puterii mele, să învăţ pe cei neştiutori, să îndrept pe cei răi, să-i întăresc pe cei neprihăniţi. Oamenii îmi interzic să o fac în parohiile altora, adică să nu o fac deloc, căci eu nu am parohia mea şi nici nu voi avea probabil vreodată una. Cui să dau deci ascultare – lui Dumnezeu sau oamenilor? Judecaţi singuri dacă e corect să mă supun oamenilor mai degrabă decât lui Dumnezeu. Sunt împiedicat să predic Evanghelia, dar vai mie! dacă nu o fac. [27]

John Robinson, ai cărui enoriaşi sunt responsabili pentru transferul ideilor „Celui de-al doilea front" pe malurile Lumii Noi, s-a referit de asemenea la problema conturării Bisericii lui Hristos, identificându-se cu viziunile „Celui de-al doilea front". Drept consecinţă, obişnuitele greutăţi s-au abătut asupra lui. El scria constantinienilor ce i se opuneau:

> În ce priveşte adunarea unei biserici ... vă spun că în orice loc, prin orice mijloace, fie că predicând Evanghelia ... fie citind, explicând sau prin orice alte mijloace de publicare a Evangheliei, doi sau trei oameni credincioşi apar, se separă de lume întru asocierea de Evanghelie ... şi aceştia sunt adevărata Biserică adunată în adevăr, deşi niciodată atât de slabă, o casă şi un templu al Domnului, fundamentată corect pe doctrina Apostolilor şi Profeţilor, Hristos însuşi fiind piatra din capul unghiului, împotriva căreia porţile iadului nu vor dăinui şi nici invectivele voastre degradante. [28]

Drept rezultat al pionieratului oamenilor ce împărtăşeau viziunea „Celui de-al doilea front", a rezultat nu doar legitimitatea *Wincklerpredigt* în Statele Unite, ci şi ilegitimitatea cultului public. Primul Amendament prevede că „Congresul nu va emite vreo lege în ce priveşte stabilirea religiei, nici nu va interzice exercitarea liberă de acum încolo a vreuneia." Intenţia acestui Amendament interpretat adesea în mod eronat nu este de a împuternici vreo religie sau ne-religie, ci este de a împuternici imparţialitatea în problemele religioase. Primul Amendament nu intenţionează să spună că Statul nu „va ajuta religia", ci intenţionează să spună că Statul nu va ajuta o religie în detrimentul altora; intenţionează să spună că nu va fi stabilită vreo religie oficială (care va urma a fi ajutată) şi nici nu va interzice stabilirea vreunei religii (prevenind astfel exercitarea liberă a celorlalte religii). Primul Amendament nu este neapărat rodul Revoluţiei Franceze, cât al moştenirii restituţionismului.

Toate adunările religioase în Statele Unite sunt adunări *Winckler* – sunt ţinute în localuri non-publice şi nu pe străzi. Chiar şi adunările catolice sunt adunări *Winckel*. Spunem „chiar şi adunările catolice", deoarece Biserica Catolică nu s-a împăcat în mod oficial cu versiunea americană a lucrurilor, căci ori de câte ori poate să o facă, cere ca slujbele ei să capete

statutul de cult public, continuând să fie mai puțin decât satisfăcută de ideea societății compozite.

Şi totuşi, chiar şi catolicii din America sunt pregătiți să spună că experimentul american cu privire la relația Biserică-Stat *funcționează*, spre avantajul tuturor celor implicați, chiar şi a Bisericii Catolice. Menționăm, de exemplu, cuvintele scrise de John Cogley:

> Nu avem vreo problemă Biserică-Stat în sensul clasic al cuvântului. Mi se pare că sistemul nostru de separare este atât de eficace, încât oamenii pot veni să rezolve dificultățile inevitabile de a încerca să dea Cezarului ce-i a Cezarului şi lui Dumnezeu ce-i al lui Dumnezeu .... Funcționează. Drepturile Bisericii sunt respectate cu meticulozitate în instanțele de judecată americane, iar nevoile Statului sunt recunoscute şi onorate de Biserică. Nu mă pot gândi la vreun loc pe lume în care ar fi mai uşor pentru un om să-şi împlinească îndatoririle religioase decât în Statele Unite – de a da lui Dumnezeu ce-i al Lui. Nici nu mă pot gândi la vreun loc unde Statul să ceară atât de puțin din ceea ce poate da un om religios. Atunci când o face, omul religios poate face un apel conştiincios şi Statul îi va da ascultare. Am spus ... funcționează. Unde se află Biserica în cea mai sănătoasă stare a sa? [29]

Beneficiile ce sporesc din repudierea „sacralismului creştin" pot fi observate în orice aspect. Protestanții le împărtăşesc în aceeaşi măsură cu catolicii. Dacă asemenea repudiere funcționează întru beneficiul autentic al Bisericii, atunci aceasta este o dovadă categorică a faptului că principiul este corect. O examinare sinceră a Noului Testament întăreşte de asemenea convingerea că acest principiu este corect şi în lumina biblică.

Putem deci susține că istoria a sprijinit viziunile expuse în Noul Testament, viziuni pentru apărarea cărora „Copiii vitregi" ai Reformei erau denumiți în mod peiorativ *Winckler*.

6 Wiedertäufer!

Mărturia unui cuget curat înaintea lui Dumnezeu ...
I Petru 3:21

Un alt termen de reproş pentru „Cel de-al doilea front" era *Wiedertäufer*, un cuvânt ce însemna anabaptist, adică rebotezător. Numele indică practica „Copiilor vitregi" de a boteza pe toţi cei ce deveneau parte a congregaţiei lor, chiar dacă aceştia fuseseră botezaţi în Biserica inclusivistă, o practică pe care inamicii lor o numeau rebotezare.

Sursele nu evidenţiază vreun om în calitate de iniţiator al rebotezării în secolul al XVI-lea. Aşa cum spunea Josef Beck: „Sursele nu spun vreun cuvânt despre cel ce a venit cu ideea rebotezării." [1]

Această practică necesită o explicaţie. Rebotezarea este un lucru extrem de radical – cât de radical vom vedea în acest capitol. Cum a apărut o practică atât de radicală în mod anonim este mai mult decât ciudat – dacă se presupune, conform modei, că anabaptismul era un simplu produs al secolului al XVI-lea.

Dar această tăcere în ce priveşte persoana ce trebuie creditată pentru idee devine explicabilă dintr-o dată când realizăm, că ceea ce a fost cunoscut ca anabaptism în timpurile Reformei nu era ceva nou sub nici un aspect. Nici numele, nici practica nu erau noi, nici filozofia ce stătea în spatele practicii. Anabaptiştii n-au fost iniţiatorii unei noi şcoli de gândire, ci au declarat din nou o ideologie veche, în idiomul secolului al XVI-lea nouă cu siguranţă, însă totuşi veche. Nimeni nu este nominalizat pentru inventarea anabaptismului de secol XVI, pentru simplul motiv că nimeni nu a făcut-o.

Rebotezarea e la fel de veche ca şi constantinianismul, căci existau anabaptişti, numiţi astfel, încă în secolul al IV-lea. Codurile lui Teodosius deja prevedeau pedepse foarte aspre, pedeapsa capitală, pentru oricine era vinovat de a fi efectuat botezul pentru a doua oară.[2] De fapt, primii martiri anabaptişti ai timpurilor Reformei au fost condamnaţi la moarte pretextând termenii acestor coduri străvechi.

Însăşi rigoarea practicată împotriva anabaptiştilor ne solicită atenţia: rebotezarea era considerată o crimă capitală. Am putea avea impresia că rigoarea se datora grijii exagerate faţă de ortodoxia teologică.

Adevărul este că Codurile erau atât de severe întrucât miza era mult mai mare decât corectitudinea teologică. Miza era constantinianismul însuşi. Noi, cei ce am trăit ceva timp în climatul compozitismului social, vom întâmpina dificultăţi în a înţelege în ce fel o convingere şi o practică ce în timpurile noastre nu stârneşte prea multe reacţii, atrăgea asupra sa o atare mânie. Pentru a înţelege asemenea rigoare ar trebui să reconstruim lumea „sacralismului creştin" şi locul pe care a ajuns să-l ocupe botezul, şi mai cu seamă botezul copiilor mici.

Într-un capitol anterior am urmărit faptul că cei ce au promovat schimbarea constantiniană s-au folosit de creştinescul *Agape*, modificându-l, astfel încât să îndeplinească pentru noul sacralism ceea ce vechiul *sacramentum* a înfăptuit pentru vechiul; am observat că „mesa" era *Agape* după ce a căpătat subtextul vechiului şi păgânului *sacramentum*. Cina creştină a fost preschimbată într-un lucru diferit ce slujea sacralismului. În mod asemănător s-a întâmplat şi cu instituţia deja existentă a botezului copiilor mici, subiect al unei schimbări din motive similare, pentru a servi de asemenea cauza „sacralismului creştin". Oamenii s-au folosit de instituţia existentă şi au făcut-o „creştinare", adică un ritual prin care fiecare copil din Imperiu să fie „făcut creştin" înainte de a avea de spus vreun cuvânt cu privire la acest fapt. Din moment ce

fiecare copil „creştinat” în acest fel era considerat un „creştin”, aceasta era o instituție extrem de utilă, una ce avea să perpetueze ambiția sacralistă extrem de aproape de împlinire. Doar acest fapt va fi explicația pentru ferocitatea reacțiilor adverse ale protagoniştilor „sacralismului creştin” față de toți acei ce contestau „creştinarea”. Ceea ce dicta politica botezului nu era atât o preocupare pentru mântuirea sufletelor, ci mai degrabă un motiv socio-politic. Protagoniştii „sacralismului creştin” erau interesați de actul „creştinării”, deoarece erau interesați de acelaşi lucru de care era interesat şi Constantin, adică de un liant care să dea coerență societății. Atunci când Carol cel Mare, spre exemplu, a poruncit pedeapsa cu moartea pentru oricine refuza să se supună botezului creştin în varianta sacralistă, o făcea din motive politice, nicidecum religioase. Pentru un sacralist „creştinarea” oricui din ținut era un lucru de extremă importanță, căci în acel mod era posibil de atins scopul creării unei societăți omogene.

Vom ilustra cu un exemplu din istorie că nu pasiunea pentru corectitudinea teologică era pe primul plan şi nici măcar mântuirea copilaşilor nu era ceea ce-i determina pe magistrați să fie interesați de „creştinare”, ci mai curând potențialul ce promova sacralismul. Din multele exemple posibile îl alegem pe cel al Margaretei din Parma. Când în 1567 ea a cucerit oraşul Valenciennes, prima ei preocupare a fost lichidarea predicatorilor „eretici”, iar cea de-a doua preocupare a fost restabilirea „botezării”. A susținut că „presupunând că Regele ar permite două religii – un lucru ce nu cred că l-ar putea face – chiar şi atunci aş refuza să fiu părtaşă unui asemenea plan; atunci aş prefera mai curând să mă las sfâşiată în bucăți!” O dată cu capitularea oraşului nefericit Margareta era în poziția de a eradica ideea permisiunii mai multor religii, astfel încât a decretat: „Copiii nou-născuți vor fi aduşi după naştere la biserica parohiei în văzul tuturor pentru a fi botezați – în caz contrar, o grea şi aspră penalizare îi aşteaptă pe părinții ce şi-au

botezat copiii în alt mod. Pedeapsa capitală se va aplica părinților şi celui ce oficiază alt tip de botez.”[3]

Avem aici un magistrat dedicat premizei sacraliste într-un mod fanatic, astfel încât toți cetățenii să adere la una şi aceeaşi religie. Ea ar muri mai degrabă de o moarte violentă decât să fie parte a unui compozitism social. Politica sa riguroasă în ce priveşte botezul copiilor îşi găseşte explicația în dedicarea ei pentru formula sacralistă.

Propunătorii constantinianismului mizau atât de mult pe instituția cunoscută ca „botezare” încât adesea recurgeau la *Zwangtaufe*, adică botezul efectuat împotriva voinței persoanelor implicate. De fapt, când Carol cel Mare a decretat ca „oricine refuză botezul, să fie condamnat la moarte”, el deja practica *Zwangtaufe*. Agenții Bisericii „decăzute” practicau adesea botezurile forțate în mod deschis. Ne-am referit deja la faptul că „misiunea” lui Amandus în satele flamande a întâmpinat asemenea opoziție, că a fost nevoit să iasă în repetate rânduri din Schelde. S-a sugerat că acest tratament era un caz de *Zwangtaufe* pentru *Zwangtaufe*.

Sacraliştii mizau atât de mult pe „creştinare”, încât o mulțime de evrei au fost botezați în timpurile medievale împotriva voinței lor. În acele vremuri în Spania şi Portugalia medievală 80% dintre evrei fuseseră supuşi tratamentului ofensator *Zwangtaufe*. Aşa cum vom reliefa la momentul potrivit, cazuri de *Zwangtaufe* au apărut în timpurile Reformei şi până în timpurile relativ recente, fiind o consecință a constantinianismului.

Deşi botezul copiilor a apărut mai mult sau mai puțin sporadic în timpurile pre-constantiniene, „creştinarea” datează de la inaugurarea „sacralismului creştin”. Pentru susținătorii noii ordini, botezul copiilor era prea valoros pentru a-l lăsa neexplorat, devenind o practică aproape universală în câteva decenii. Era inevitabil ca aceia ce nu aveau o atitudine

favorizantă față de schimbarea constantiniană să fi început un atac asupra botezului în noua sa formă.

Donatiştii erau cei dintâi anabaptişti. Constantin şi colaboratorii săi din Biserică, convinşi de faptul că nu poate fi pace în piața publică fără unitatea deplină de la altar, au început să ridice botezul la un alt nivel. Drept răspuns, donatiştii au început să susțină că botezul efectuat de Biserica atot-cuprinzătoare nu este botez creştin, ci un surogat deplorabil. De aceea se simțeau chemați să săvârşească adevăratul botez celor ce se alipeau de adunarea lor, chiar dacă aceştia fuseseră deja victimele botezului efectuat de Biserica „decăzută", ceea ce era considerat în mod zeflemitor rebotezare de către oponenții realului botez. În ochii acestora rebotezarea era o chestiune teribilă. Dacă botezul cuiva era semnul apartenenței la „Creştinătate", atunci al doilea botez era semnul necredincioşiei față de acea „Creştinătate". Astfel a fost redactată legislația cu privire la lichidarea celor ce obstrucționau dezvoltarea „Creştinătății". Există un capitol întreg în codurile străvechi despre „ne sanctum baptisma iteretur" (ca botezul să nu fie repetat) şi în aceste coduri pedeapsa cu moartea este poruncită pentru cei dintâi anabaptişti.

În acelaşi context este menționată şi infracțiunea conducerii unei adunări sau, aşa cum am numit-o anterior, *Winckelpredigt*, pedepsită şi ea cu moartea. Aceste două infracțiuni, cea de *Wiedertäufer* şi cea de *Winckler* sunt comasate în această veche legislație, ceea ce nu ne va uimi din moment ce am pătruns adevărata problemă. Ambele infracțiuni sunt atacuri asupra ideii de Biserică ce „include pe toți din aceeaşi localitate", ambele au drept obiectiv recuperarea Bisericii „bazate pe credința personală", ambele sunt atacuri asupra conceptului de *Corpus Christianum*, apărând interesele conceptului de *Corpus Christi*.

Donatismul a fost suprimat cu succes, dar aceasta nu înseamnă că viziunea donatistă a fost eliminată. S-a dovedit a fi imposibilă eradicarea convingerii ce stătea la baza rebeliunii donatiste. Continuăm să auzim subtextul donatismului de-a lungul timpurilor medievale. Existau şi aceia pentru care Biserica era grupul unor oameni credincioşi, mai curând decât masele botezate. În mod ocazional chiar şi cuvântul „donatist" se auzea până în timpurile moderne.[a]

În anul Domnului 1050, de exemplu, s-au luat măsuri împotriva unor „eretici" a căror element al „ereziei" era că „ei răsturnau botezul copiilor". Ba mai mult, se spune că procedând astfel „ei aduceau erezia veche".[4] Un secol mai târziu îl găsim pe papa Lucius al III-lea atacând „eretici" ce „privind botezul ... nu ezitau să gândească sau să învețe altfel decât sfânta Biserică a Romei învață şi practică."[5]

Oamenii ce erau critici cu privire la vederile tolerante ale Bisericii atot-cuprinzătoare cu siguranță erau critici şi cu privire la botezul instaurat de aceasta. În lumina Noului Testament activitățile sale de „botezare" lăsau loc criticii din plin. Chiar printre „ereticii" ce încercau să activeze în Biserică, botezul Bisericii era în mod frecvent atacat. Vedem aceasta în cazul unui „frate Michael" ce a fost ars pe rug în Florența în 1389. Deşi purta haina Bisericii predominante, inima sa era a unui „eretic". Se pare că avea în jurul său câțiva discipoli, membri ai *ecclesiola in ecclesia* şi datorăm istorisirea unuia dintre aceştia. În timpul procesului său, i-au fost aduse următoarele remarci: „Deci Biserica a rămas printre voi!", „Vai ție, tu ce spui că noi nu suntem botezați şi nici nu suntem

---

[a] Atunci când browniştii au atacat doctrina existenței unei Biserici de stat în Anglia, au fost numiți peiorativ „o sectă donatistă" (Cf. George Peabody Gooch, *The History of English Democratic Ideas in the Seventeenth Century,* „Istoria ideilor democratice din Anglia secolului al XVII-lea", pag. 85.) Târziu în secolul al XIX-lea cei ce pledau pentru o Biserica Liberă în Germania ca oponenți ai *Landeskirche* au fost de asemenea numiți „Donatisten".

creştini adevăraţi!", „Tu nu eşti printre oameni păgâni!" În mod evident „fratele Michael" era apropiat de viziunea restituţionistă, chiar dacă continua legătura aparentă cu Biserica, nefiind departe nici de anabaptism, căci oricine contesta validitatea „botezării" practicate de Biserică mai are nevoie doar de un pas pentru a fi un rebotezător în toată firea. Logica situaţiei necesită acel pas. Nimeni nu poate rămâne mulţumit cu un botez pe care îl consideră invalid, el trebuie să re-boteze dacă ia în serios botezul în genere.[6]

Este bine cunoscut că Pierre de Bruys, care a trăit în secolul al XII-lea, a atacat obiceiul botezării practicat de Biserica predominantă. El învăţa că nimeni nu trebuie botezat până nu ajunge la vârsta discernământului, atacând nu doar „botezarea", dar şi practicarea rebotezării. Bineînţeles că nu a folosit cuvântul (nici un anabaptist nu accepta acest cuvânt), dar petrobrusienii, aşa cum erau numiţi adepţii lui, declarau: „Aşteptăm până la momentul potrivit, până omul este pregătit de a cunoaşte pe Dumnezeul său şi de a crede în El; nu îl rebotezăm, aşa cum ne acuză ei, căci putem spune că acesta nu a fost vreodată botezat."

Acesta era restituţionism în toată splendoarea sa. Ceea ce era unic în izbucnirea restituţionismului era că acesta era întreprins în interiorul Bisericii atot-cuprinzătoare. În mod evident de Bruys se confrunta cu aceeaşi dilemă cu care se confrunta şi Martin Luther – a Bisericii ca societate de credincioşi versus Bisericii ca societate ce includea pe toţi dintr-o localitate. Asemeni lui Luther, de Bruys simpatiza cu posibilitatea creării Bisericii credincioşilor fără abandonarea Bisericii inclusiviste – o combinaţie imposibilă a unor concepte ce se exclud reciproc. Un lucru consecvent ce urma a fi făcut era să părăsească Biserica atot-cuprinzătoare şi să reinstituie Biserica credincioşilor. Nu *ecclesiola in ecclesia*, ci restituţionismul ca soluţie eficientă la problema pusă de „sacralismul creştin".

Acea soluţie a fost încercată adesea şi consecvent în timpurile medievale. Citim, spre exemplu, despre un număr mare de „eretici" arşi pe rug la Trier în 1231, „eretici" ce-şi aveau conducerea lor ecleziastică, chiar şi un episcop sau conducător general. Aveau toate indicatoarele restituţionismului – erau bine fundamentaţi în Noul Testament, pe care îl aveau în dialectul local; nu credeau în trupul Domnului – adică se opuneau trans-substanţierii; susţineau că un preot ce trăieşte în păcat este nepotrivit pentru a oficia Sacramentul; ei credeau că orice bărbat sau femeie poate administra Sacramentul, din orice bol sau potir şi în orice loc; spuneau că mirungerea (aşa cum era practicată ea de Biserica inclusivistă) şi rugăciunile pentru morţi sunt inutile, minimalizând de asemenea sacramentul Ordinelor (călugăreşti). Şi, ataşat acestei liste de elemente ale „ereziei" – toate trăsături bine cunoscute ale anti-constantinianismului[b] – găsim faptul că aceşti „eretici" de asemenea „repetau botezul".[7]

Ideile ce stau la baza practicii rebotezării nu doar că au fost exprimate de-a lungul timpurilor medievale ca aspecte ale viziunii restituţioniste, dar această trăsătură a fost uneori considerată punctul central al acestei viziuni. Petru Venerabilul, un fiu de încredere al Bisericii-Imperiu, a declarat că „primul aspect important al ereticilor este acela că copiii, ce nu au abilitatea de a alege, nu pot fi mântuiţi prin botez." Argumentul de aici este exact acelaşi pe care îl vom auzi de la anabaptiştii din timpurile Reformei, singura diferenţă fiind aceea că în timp ce anabaptiştii o spuneau în germană, aici era pronunţată în latina medievală.

[b] Aceşti „eretici" erau acuzaţi de un cult bizar al pisicii. Asocierea pisicilor şi ereticilor era comună, iar motivul pentru acest fapt nu este foarte clar. Cea mai promiţătoare explicaţie ar fi aceea că cuvântul *Kathar* era asociat în mintea oamenilor simpli cu *Kater*, adică motan. În acest fel pisica pare a fi asociată cu magia, căci ereticii erau adesea acuzaţi de necromanţie. Aceasta ar putea explica de asemenea de ce o femeie eretică era adesea numită o *Tibbe*, o pisică (cf. englezescul „tabby-cat").

Susținem din surse credibile că waldensienii, acei moştenitori ai anabaptiştilor din vechime şi părinții celor din epoca Reformei, practicau rebotezarea. Un manuscris din secolul al XIV-lea păstrat la Strasbourg ne informează că waldensienii „erau rebotezați de clericii lor.” Că acesta era cu adevărat obiceiul printre waldensieni ştia şi Luther, ce le-a spus:

> Aceşti frați susțin ideea că fiecare om trebuie să creadă pentru el însuşi şi în baza credinței sale să primească botezul şi că altfel botezul sau sacramentul sunt inutile. Până în acest moment ei cred şi vorbesc adevărul. Dar când încep să boteze copiii mici ... adică îşi bat joc de sfântul botez .... Nu-i ajută faptul că copiii sunt botezați în viitoarea lor credință ... căci credința trebuie să fi fost declarată *înaintea* botezului şi *prin* acesta, altfel, copilul nu este mântuit de păcat şi de cel rău .... De aceea este nevoie ca waldensienii să se reboteze, aşa cum îi botează pe cei ce vin la ei de la noi.[8]

Aici avem rebotezarea mergând mână în mână cu practica botezului copiilor mici. Ceea ce waldensienii aveau împotriva „botezării” nu era vârsta celui botezat, ci subtextul constantinian al ritualului. De aceea ei rebotezau convertiții ce veneau din Biserica predominantă şi practicau botezul copiilor mici în cazul propriilor copii.

Într-un alt fragment Luther relatează în mod asemănător despre anabaptişti. În anul 1522 el scria despre ei: „Ei botează pe cei mici ... şi rebotează pe cei ce pleacă de la noi la ei.”

Şi aici e dovada că cei dintâi militanți împotriva botezului copiilor mici nu-şi bazau argumentul pe diferența de viziune în ce priveşte accesibilitatea vieții copilului la harul lui Dumnezeu, ci mai curând pe aversiunea față de „botezare”, adică a boteza cu substratul sacralist. Anabaptismul timpuriu nu era atât o pledoarie împotriva botezului copiilor mici, ci mai degrabă împotriva anti-constantinianismului.

Este semnificativ faptul că cel puțin în unele cazuri anabaptiştii secolului al XVI-lea nu atacau botezul copiilor mici în manifestările lor timpurii, ci „botezarea” practicată de Biserica decăzută. Citim că în zorii anabaptismului din zona Wassenberg, botezul copiilor mici nu era respins ca atare, însă ceea ce era respins era „botezarea” ca ritual. Găsim următoarea mărturie despre una din primele dovezi ale neliniştii anabaptiştilor în aceste zone: „un copil a fost botezat într-un locaş de Hendrick van Hoengen, în casa lui Godert Reinhart ... va avea un an în această vară .... Diederich Jurgens a botezat un copil cu propriile sale mâini.”[9] Întâlnim o separare clară față de Biserica-Imperiu, o întrunire într-o casă privată, unde sacramentul botezului era efectuat de un om neordinat – acesta este restituționismul în primele sale zile, deşi avem de-a face cu botezul unui copil mai mic de un an.

Printre frații din Boemia exista de asemenea obiceiul de a reboteza pe cei convertiți din „Creştinătate”, dar şi aici aspectul problematic abordat nu era botezul copiilor mici, ci anti-constantinianismul, căci frații practicau acest tip de botez în cazul copiilor „părinților credincioşi”, adică a părinților ce erau membri în Biserica acestora, *Unitas Fratrum*.[c]

Observăm că rebotezarea nu era neapărat asociată cu respingerea botezului celor mici. Se spune că Michael Sattler, unul dintre primii ce şi-a pierdut viața pentru cauza restituționismului, era la început destul de binevoitor în ce

[c] Bartholomäus von Usingen, fost profesor al lui Martin Luther, considera că anabaptiştii sunt descendenții „picarzilor” din Boemia. Într-o scrisoare păstrată la Biblioteca oraşului Hamburg (citată de Ludwig Keller în a sa *Die Anfänge der Reformation und die Ketzerschule*, pag. 234) scria „quia autem hoc tempore de Picardismo exierunt quos Anabaptistas vel Catabaptismas ab iterate tinctione vocant.” Probabil ne-am hazarda să spunem că „anabaptismul a descins din picardism”, dar este posibil ca anabaptiştii să datoreze ideile lor despre botez izbucnirilor anterioare ale opoziției restituționiste. E limpede că există o continuitate ideologică între cele două reacții împotriva ordinii medievale.

priveşte botezul copiilor mici. Această atitudine mai puţin vehementă faţă de subiect a fost manifestată în alte aspecte ale „Celui de-al doilea front". Am putea spune că respingerea era a „botezării" ca atare, nu atât a botezului celor mici. Respingerea totală a botezului copiilor a apărut când a devenit evident că Reforma se îndrepta în direcţia neo-constantiniană. Până în momentul în care reformaţii au început să îmbrăţişeze vechea instituţie a „botezării", anabaptiştii nu au avut vreo reacţie decisivă. Înainte de acest moment au fost suficiente negocieri din partea ambelor tabere.

Atâta timp cât reformatorii cochetau cu două variante ale Bisericii şi încercau să se împace cu această dilemă, erau (dacă e să o spunem în termeni delicaţi) departe de a fi propunătorii fanatici ai botezului copiilor mici,[d] însă *au devenit* astfel. Şi migrarea lor spre acea direcţie datează din clipa în care cei numiţi „Copii vitregi" şi-au clarificat poziţia, conform căreia pentru ei nu exista vreo dilemă. Atunci reformatorii au devenit susţinători empatici ai celuilalt capăt al dilemei şi atunci a început competiţia, fiecare tabără dezvăluindu-şi armele în această dispută.

[d] În Biserica Reformată din Nordlingen din vremurile de odinioară (în 1525 când polaritatea dintre reformatori şi „Copiii vitregi" nu atinsese punctul critic) părinţii erau întrebaţi dacă vor să-şi boteze copiii sau nu. Citim următoarele: „Wij doopen kinderen en volwassene perzoonen, en wij stooten die geene niet uit van de Kerke, die haare kinderen niet ter doop brengen, maar die alleenlijk door de oplegging der handen en 't gebed der Kerke, den Heere Christus werden aanbevoolen. Christus heeft geenen puderdom te doopen belast, maar ook geene verbooden." Presupunând, ca de obicei, că toţi cei ce se alipeau Reformei erau copii din 1517, este imposibil de explicat situaţia din Nordlingen. Aici erau oameni, membri ai Bisericii Reformate, care nu erau susţinători entuziaşti ai botezului copiilor mici, şi aveau o pronunţată sensibilitate la faptul că liderii Bisericii Reformate s-au acomodat cu această idee. De unde vine această sensibilitate? Cu siguranţă nu din direcţia reformatorilor din ultima fază a Reformei. Suntem obligaţi să privim spre aspectele anterioare Reformei pentru a explica această situaţie.

Acest moment este detectabil în mod clar în cazul lui Huldreich Zwingli, ce a fost martorul apariţiei anabaptismului. La începutul carierei sale de reformat, acesta era mai degrabă lipsit de entuziasm, ca să nu spunem mai mult, în ce priveşte botezul celor mici, mărturisind în acele zile: „Nimic nu mă întristează mai mult în prezent decât faptul că trebuie să botez copii, căci ştiu că aceasta nu trebuie făcut."[10] Aceasta este o mărturie grăitoare a unui om ce era conştient de faptul că reînnoirea Bisericii necesita o rupere radicală faţă de „botezare". Zwingli cunoştea că aceasta era esenţa Reformei, contând mai mult decât orice altă problemă.

Nu putem să nu ne întrebăm de ce Zwingli, fiind atât de sigur de practicarea eronată a „botezării" nu şi-a făcut publică dezicerea de acest aspect. Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să ne amintim că conducătorii civili ai oraşului erau sacralişti şi considerau sacramentul liantul ce ţinea societatea laolaltă şi de aceea ar fi fost potrivnici ideii respingerii botezului copiilor mici. Aceasta însemna că, dacă Zwingli ar fi acţionat conform convingerii sale, ar fi căzut imediat în dizgraţia acestora, ceea ce implica pierderea venitului său, secarea sursei de supravieţuire. Acesta trebuie să fi fost motivul pentru care Zwingli a revenit la ideile sacraliste, motiv evident şi din mărturia sa: „ Dacă ar fi să încetez vreodată practica, mă tem că îmi voi pierde statutul."

Zwingli scria de asemenea: „Nu mă ating de botez, nu mă voi referi la el nici ca fiind corect şi nici greşit; dacă ar fi să botezăm aşa cum a stabilit Hristos, atunci n-am boteza pe nimeni decât dacă împlineşte anii în care să aibă discernământ, căci nu găsesc nicăieri scris nimic ce să susţină botezul celor mici ...." Şi aceasta este suficient de clar. Deşi Zwingli începe prin a spune că doreşte să se abţină din a tăia nodul gordian, îşi spune opinia şi-şi exprimă convingerea, şi anume că „botezarea", aşa cum e practicată de Biserica decăzută, nu are fundament biblic şi că adevăratul botez e cel al credincioşilor.

Şi suntem din nou tentaţi să întrebăm motivul ezitării sale, a reîntoarcerii de la convingerea ce avea garanţia biblică şi a continuării în felul lipsit de această garanţie decisivă. Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să ne amintim că această convingere era una radicală. A propune încetarea „botezării" într-o societate sacrală, ce a fost ţinută laolaltă timp de un mileniu de sacramente, era ceva foarte radical, echivalent cu excluderea unor oameni din societate. De aceea Zwingli a adăugat: „Totuşi trebuie să practicăm botezul copiilor mici pentru a nu ofensa oamenii."

Zwingli şi-a expus opinia într-un alt moment referitor la acest subiect, în discuţia cu asociaţii săi Hans Hager şi Ruodi Feissenwasser, mărturisindu-le următoarele: „... dacă ar fi să botezăm conform poruncii lui Hristos, atunci n-am boteza pe nimeni până nu va fi ajuns la vârsta discernământului." Şi aceasta este suficient de grăitor.

Şi ne-am putea întreba din nou de ce acest reformat a dat înapoi, de ce a permis să fie părtaş la perpetuarea unei practici ce, conform covingerii sale, era lipsită de garanţia biblică. Şi tot Zwingli răspunde acestei întrebări. Şi este din nou problema unei ofense, căci el adaugă în mod specific: „Dar în baza posibilităţii ofensei evit să predic aceasta; este mai bine să nu predic aşa ceva până lumea nu este pregătită să o primească."

Este indiscutabil că ceea ce îl împiedica pe Zwingli de la aplicarea botezului credincioşilor era consideraţia că un asemenea botez ar diviza societatea – un aspect ce oamenii cu convingeri sacraliste nu l-ar permite. Orice are consecinţa unei societăţi compozite este un rău intolerabil pentru sacralişti. Aceasta este ceea ce în mod neîndoielnic îl reţinea pe Zwingli. Botezul, spunea el, „este un semn vizibil prin care un om se face responsabil în faţa lui Dumnezeu şi face aceasta vizibil pentru aproapele său, prin însemn exterior, fără a contribui la crearea facţiunilor, aducând altfel în fiinţă o sectă şi nu o

credinţă."[11] Zwingli, asemeni multora din generaţia lui, era inconştient ferice a faptului că Biserica lui Hristos este prin definiţie o sectă.[e] Contemporanii lui erau extrem de înfricoşaţi de orice avea iz de *Rotterei* sau de generare a facţiunilor, uitând că Biserica lui Hristos ilustrată în Noul Testament era prin definiţie o *facţiune*, în orice caz, o *partidă*, un segment al societăţii şi niciodată o totalitate.

Mai târziu, când „Cel de-al doilea front" s-a deschis şi Zwingli şi-a îndreptat armele împotriva asociaţilor de odinioară, acum cunoscuţi drept anabaptişti, era, desigur, jenat de declaraţiile sale din trecut privitor la botezul copiilor. Se pare că nu şi-a păstrat ideile anti-botez în afara rostirilor de la amvon într-atât încât şi-ar fi dorit. Liderii anabaptişti nu ezitau să-l acuze în orice caz de îndepărtarea sa în direcţia opusă, iar el a încercat în schimb să diminueze forţa celor spuse. Hübmaier, unul din căpitanii „Celui de-al doilea front", l-a mustrat, spunând: „Obişnuiai să împărtăşeşti aceleaşi idei, scriai şi predicai aceste lucruri în mod deschis de la amvon şi multe sute de oameni le-au auzit din gura ta. Dar acum toţi cei care susţin aceasta despre tine sunt numiţi mincinoşi. Da, spui cu tărie că nici una din aceste idei nu ţi-a trecut prin minte şi nici nu a fost rostită, lucruri despre care voi păstra tăcerea acum."[12]

Zwingli, deranjat în mod vizibil, a replicat: „După ce s-a acceptat în mod pripit că semnul certifică credinţa, atunci oamenii trebuie să atace botezul copiilor. Căci, cum ar putea

[e] Cuvântul sectă nu este derivat din latinescul *secare*, însemnând *a tăia*, aşa cum se spune adesea în mod eronat, ci din *sequor* a cărui idee esenţială este de *a urma*. Această etimologie a cuvântului sectă era cunoscută oamenilor învăţaţi ai timpurilor Reformei. Găsim, de exemplu, într-un ordin al lui Philip din Hesse referitor la anabaptişti că nu doar „ihre duces and redlinfürer [literalmente rotari] sonder auch alle ihre sectatores und nachvolger" aveau să fie întemniţaţi. În acest fragment *sectatores* sunt urmaşii, sinonim cu *nachvolger*. Nu e nevoie de vreo apărare a faptului că un creştin este un *Nachvolger*, un urmaş, un sectant, prin definiţie.

botezul să certifice credinţa în cazul copiilor mici, văzând că ei nu pot crede. Această greşeală m-a indus şi pe mine în eroare cu ani în urmă şi m-a făcut să gândesc despre efectuarea botezului când copiii vor fi crescut.”[13] A salvat situaţia prin cele rostite, însă aceasta l-a costat conceptul botezului credincioşilor. Acum apăra botezul necredincioşilor, adică botezul ce era potrivit, chiar dacă credinţa, foarte probabil, *nu* era prezentă.

În trecere fie spus, ar fi util să ne amintim că Luther a mers la aceeaşi extremă în încercarea sa de a evita doctrina anabaptistă, conform căreia botezul are loc doar dacă credinţa este foarte probabil prezentă. Luther a izbucnit cu nesăbuinţa sa caracteristică:

> Cum ar putea fi botezul insultat şi dispreţuit în mod mai grav decât atunci când spunem că botezul efectuat unui om necredincios nu este botezul cel bun şi autentic! ... Ce, este considerat botezul ineficient din cauza necredinţei mele? ... Ce doctrină mai blasfemiatoare şi mai ofensatoare putea diavolul să inventeze şi să predice? Şi totuşi, anabaptiştii şi *Rottengeister* sunt afundaţi până peste cap în această învăţătură. Eu afirm următoarele: Uite un evreu ce acceptă botezul, ceea ce se întâmplă destul de des, dar nu crede: să spunem atunci că acesta nu a fost botezul adevărat, deoarece el nu a crezut? Doar un nebun ar crede aceasta, ba chiar ar şi huli şi dezonora pe Dumnezeu pe de-asupra.[14]

Dacă Zwingli se apără din disputa sa despre botezul copiilor, nefiind tocmai un model de curaj, să ne amintim cât de înfricoşător era singurul drum ce se deschidea pentru el. Consiliul oraşului îl avertiza (când noutăţile le-au ajuns la urechi despre Zwingli nesocotind instituţiile „Creştinătăţii” de veacuri), spunând: „Nu se cade nimănui, mai ales unui predicator, să numească vechile convingeri şi legi inutile, nebuneşti sau sterile .... Procedând în acest fel, sfânta Biserică, părinţii din vechime, Conciliile, papa, cardinalii şi episcopii

etc., vor fi arătând ridicol, fiind desconsideraţi şi eliminaţi.” Consiliul nu era motivat de preocuparea pentru corectitudinea teologică, căci a adăugat: „Şi atunci vor avea loc rebeliuni împotriva magistraturii, va fi o lipsă a unităţii, erezie şi slăbirea şi diminuarea credinţei creştine.” A merge direct împotriva acestei filozofii, tipic sacraliste, nu era puţin lucru. Era înfricoşător să plăteşti preţul acestei atitudini şi anabaptiştii aveau să afle în curând care era preţul.

În data de 17 ianuarie 1525 Consiliul din Zürich a declarat public că nu va avea loc nici o falsificare a instituţiei „botezării” ce servea sacralismul. Tuturor părinţilor li se poruncea în acelaşi edict să-şi boteze copiii în decurs de o săptămână, altfel pedeapsa era excluderea.[f] Aceasta a precipitat dintr-odată avântul liderilor anabaptişti: Reubli, Brötli, Hätzer şi Castelberg. Şi Zwingli ar fi fost printre ei dacă nu ar fi migrat spre dreapta. Ceva mai târziu, în 1529, Dieta din Speier a decretat că „Fiecare anabaptist sau persoană rebotezată de

[f] Aceasta a devenit procedura standard în alte oraşe. În data de 8 februarie 1535 Primăria din Strasbourg a dat ordine ca copiii ce nu au fost încă botezaţi să se prezinte pentru botez în şase săptămâni şi pentru a adăuga stricteţe acestei directive s-a spus: „Welcher sich aber das zu thun widern würde, den sollen sy den geordneten herrn geschriben geben, der gepür nach mit inen zu handlen” (*Quellen* VIII, pag. 431).

Este interesant de observat că cei ce nu s-au supus au argumentat că pastorii locali i-au învăţat că botezul copiilor mici nu era obligatoriu, ceea ce, fără îndoială, era adevărat. Cineva a spus: „Die predicanten haben doch II jaren gepredigt, das man jnen die gewissen soll frei lassen, des wollen sie sich fre halten unnd warten, waz inen got daruber gebit” (*op. cit*., pag. 440f.). Altcineva, ce venise de curând la Strasbourg, a spus că „doctor Capito und Bützer in syner zukunfft [sosire] zu ime gesagt, wie der kindertauff in der schrifft nit gegreundt sei er soll auch noch in aim [einem] jar by inen fallen. Daruff hab er sich mit wib und kinder hie nidergelassen.” Un altul, Conrad Schretz, a susţinut că el „will sein kind nit tauffen lassen, dann die herren prediger habens hie offentlich gepredigt.” Şi un altul, Cristof Meisinger, declara şi el că „wil sein kind nit tauffen lassen, dann doctor Capito hat vor VI jaren zu jm und annderen gesagt, de kindertauff sei nit, er muss fallen.”

orice sex va fi condamnată la moarte, prin ardere pe rug, prin sabie sau prin orice alte mijloace.”[g] Zwingli ar fi fost pasibil şi el de pedeapsa cu moartea prin acest decret dacă nu ar fi virat din direcţia de odinioară. A merge împotriva acestor şanse însemna să rişti enorm. Era o sarcină pentru care doar oamenii radicali erau pregătiţi.

Zwingli a evitat să plătească preţul, dar cu preţul întoarcerii la formula constantiniană, acum la scară provincială şi cu Protestantismul elveţian în locul Catolicismului roman. Şi în timp ce foştii asociaţi mergeau la călău unul după celălalt, puteau fi auziţi vorbind în mod acid despre Zwingli: „Azi predică un lucru şi mâine se răzgândeşte; adică de ani de zile predicase că copiii nu trebuie botezaţi, dar acum ne spune că trebuie botezaţi.”[h]

---

[g] Speier era, desigur, sub controlul catolic. Rigoarea practicată de catolici împotriva anabaptiştilor nu o depăşea totuşi pe cea a protestanţilor. De exemplu, în 1534 oraşul protestant Strasbourg a decretat că nici un copil nu trebuia lăsat nebotezat şi că cei nebotezaţi vor fi botezaţi de reprezentanţii legii. Citim următoarele: „jeder burger und einwohner dieser stadt sein kind nicht über die zeit der kindbett ungetauft lassen sole …, dann sonst werde ein rath taufen lassen, unt die undehorsamen der gebühr nach straffen” (*Quellen VIII*, pag. 399).

[h] „Hüt predigest er eins, morn widerrüfet ers, und namlich hat er predigest von jaren, dan man die kindling nit tauffen sole, jetz aber sagt er, man sole sy touffen.” (Quellen VI, pag. 53) Se pare că atunci când s-a aflat că Zwingli a migrat spre dreapta, colegul său Sebastian Hofmeister a fost foarte tulburat. Când liderul anabaptist Hübmeier a discutat schimbarea taberei de către Zwingli cu Hofmeister, cel de-al doilea a răspuns în scris (se pare că Hübmeier avea originalul printre lucrurile sale, căci scria „das urtayl hab ich sein aigne handschrifft”): „unser brüder Zwingli, so er ye wölle das die khindlin müssen getaufft warden, von dem zill ire und nit nach der warhait des Evangelii wandle. Warlich, ich dab nitt mügen gezwungen warden, das ich mein khindlen tauffte. Demnach handlest du Christelich, das du der rechte Tauff Christi, der lag dahinden gelegen ist, widerumb herfür furest. Wir wöllen solchs auch unnderstan …” (*Quellen IX*, pag. 236). În mod categoric, existase la început suficientă şovăială printre reformatori în ce priveşte „botezarea” tradiţională.

Zwingli nu era singurul care cu ani în urmă dorea încetarea „botezării”. Bucer a spus în 24 decembrie 1524, în timp ce vorbea unui întreg colegiu de pastori la Strasbourg: „Dacă cineva doreşte să aştepte în ce priveşte botezul ... nu ne vom separa de el şi nici nu-l vom condamna din acest motiv; fie ca fiecare să decidă în dreptul său. Împărăţia lui Dumnezeu nu constă în a mânca şi a bea şi nici în apa botezului, ci în neprihănire şi pace, şi bucurie în Duhul Sfânt.”[15] Apariţia anabaptismului ca protest împotriva indeciziei reformatorilor i-a determinat pe aceştia să devină protagonişti înfocaţi ai botezului copiilor mici.

Luther a fost de asemenea jenat de practicarea „botezării”, dar şi el era conştient de radicalitatea ruperii de aceasta, abandonând astfel instituţia ce stătea la baza sacralismului. Luther scria: „Nu există dovezi suficiente din Scripturi că cineva trebuie să justifice introducerea botezului copiilor mici în timpul creştinilor dintâi după perioada apostolică .... Dar ce este indiscutabil e că nimeni nu trebuie să se aventureze să respingă cu bună ştiinţă sau să abandoneze botezul copiilor mici, care a fost practicat de atât de mult timp.”[16]

Inutil de a menţiona că aceasta constituie încălcarea doctrinei lui Luther *sola Scriptura*, fiind capitularea ne-lutherană faţă de *het historisch gewordene*, aducându-ne periculos de aproape de poziţia catolică a „Scripturii şi tradiţiei”. Cum a ajuns Luther să se exprime într-un mod atât de ne-lutheran? Răspunsul este că Luther însuşi se afla într-o dilemă. Pe măsură ce se apropia mai mult de noua versiune a „sacralismului creştin”, trebuia să vină în apărarea „botezării”, chiar dacă trebuia să compromită propria lui doctrină *sola Scriptura* pentru a o face.

Reformatorul Oecolampadius s-a aflat într-o situaţie similară. Şi el s-a alăturat noului „sacralism creştin” şi aceasta l-a costat de asemenea apărarea „botezării”. Şi acesta a simţit

că datele Noului Testament erau inadecvate şi că trebuia să recurgă la *het historisch gewordene*. Pentru a evita argumentul anabaptist, acest reformator a strigat: „Ştiu foarte bine că voi continuaţi să strigaţi ‚Scriptura, Scriptura!' în timp ce vociferaţi cerând cuvinte clare pentru a ne demonstra dreptatea .... Dar dacă Scriptura ne învaţă toate lucrurile, atunci n-ar mai fi nevoie ca ungerea să ne înveţe toate lucrurile."[17] Iată un protestant ce vorbeşte un idiom străin Protestantismului. Nu se opune anabaptiştilor în baza Scripturii, căci, din propria sa mărturie, el nu consideră această bază adecvată. Şi totuşi, se ceartă puternic cu anabaptiştii. De ce? Deoarece nu doreşte să renunţe la „sacralismul creştin" şi această lipsă de dorinţă era motivaţia tulburării împotriva „Copiilor vitregi" – cei ce *renunţaseră* la „sacralismul creştin".

Aceşti „Copii vitregi" nu erau în necunoştinţă de cauză referitor la motivaţia apărării nebuneşti a reformatorilor în ce priveşte „botezarea". Ei ştiau că nu exegeza sau teologia, ci mai curând subiectul adecvării „creştinării prin botez" îi motiva pe reformatori. Aşa cum unul dintre aceştia s-a exprimat: „Ei se luptă pentru botezul celor mici nu din dragoste pentru copii ... ci pentru a susţine o Creştinătate falsă, pe care o au toţi prin înfiinţarea unui asemenea botez. Căci Satan realizează că din moment ce o comunitate de credincioşi ia fiinţă, în care se manifestă supunerea faţă de Hristos, atunci întunericul lui nu poate dăinui mai mult în faţa luminii, căci devine indiscutabil că ‚Evanghelia' lui şi ‚Creştinătatea' lui sunt ‚urâciunea pustiirii'."[18]

Se pare că apoi anabaptiştii şi-au îndreptat armele spre instituţia „botezării", deoarece au respins „Creştinătatea" ce alimenta această instituţie. Şi se pare că reformatorii au înţeles cu precizie actul răscoalei anabaptiste, fiindcă ei înşişi s-au întors în mulţimea Creştinătăţii noi cu „sacralismul creştin" în format protestant. Poziţia pe care orice persoană o avea faţă de „Creştinătate" îi determina atitudinea faţă de „creştinarea prin

botez". Bătălia referitoare la instituţia botezului copiilor mici, aşa cum fusese practicată de mai bine de un mileniu, nu era decât o parte a luptei ce privea delimitarea Bisericii lui Hristos.

În această lumină putem înţelege spusele altfel sumbre ale lui Felix Manz: „Multe sunt cele ce le implică botezul, lucruri pe care prefer să nu le dezvălui acum."[19] Putem de asemenea înţelege observaţia scrisă de funcţionarul Curţii: „Ei nu vor să audă de botezul copiilor mici, nici de oficierea acestuia, dar aceasta va pune capăt în cele din urmă ordinii seculare." Acest observator bine informat era convins, sacralist fiind, că trebuia să fie o „creştinare prin botez" dacă ordinea şi regula trebuiau să domine şi sesiza corect că, dacă „Copiii vitregi" obţineau ce voiau, Creştinătatea ar fi un aspect al trecutului, ceea ce implică sfârşitul ordinii pentru un sacralist. Începem să vedem de ce Felix Manz a fost înecat în apele reci şi întunecate ale râului Limmat.

Începem să vedem dincolo de afirmaţia lui Conrad Grebel că ordinea medievală „nienderth mit basz möchte nidergleit werdenn dann mit den kindertouff"[20] (nu poate fi distrusă cu nimic atât de eficient ca şi cu încetarea botezului copiilor mici), o afirmaţie ce o găsim de asemenea la colegului lui Grebel, Felix Manz.[21]

După cum vorbeau liderii „Copiilor vitregi", tot aşa vorbeau şi adepţii acestora. Hans Seckler a spus că „Botezul copiilor mici este un stâlp pe care se sprijină ordinea papală şi atâta timp cât nu este dărâmat, nu poate exista nici o congregaţie creştină." (Trebuie să observăm că în viziunea „Copiilor vitregi" „ordinea papală" se repeta în tabăra protestanţilor; cuvintele lui Seckler erau îndreptate împotriva „sacralismului creştin", fie acesta catolic sau protestant).

O simplă ţărancă, care a fost reţinută pentru viziunile sale restituţioniste, a spus-o în felul următor: „Cu mult timp în urmă nimeni nu era botezat până nu împlinea doisprezece ani şi nu ajungea la vârsta discernământului, când era pus în faţa

alternativelor de a fi botezat sau a rămâne păgân. Dar procedând în acest fel prea mulți rămâneau păgâni, astfel încât preoții au decis să boteze copiii când încă erau mici pentru a fi şi a rămâne creştini."[22] Această descriere a femeii despre apariția botezului copiilor mici trebuie să fi pus pe cineva în dificultate, dar nu putea să dezbată motivația expusă de aceasta cu privire la apariția „botezării", şi categoric nu cu privire la declarația ei că „botezarea" a intrat în vogă o dată cu efortul de a asigura o societate non-compozită.

Suntem acum capabili să înțelegem cum şi de ce reformatorii sprijineau *Zwangtaufe*, dacă acesta putea fi numit sprijin. Chiar şi Philip din Hesse, un om de la care ne-am aştepta cel mai puțin, a fost convins să ordone botezul celor mici din rândul „Copiilor vitregi", împotriva voii părinților. Citim într-un ordin scris de mâna lui, datat din 19 februarie 1541, adresat subordonatului Kassel: „Ordinele noastre pentru tine sunt ... să faci copiii lor părtaşi botezului .... Botează-i în virtutea serviciului tău."[23]

E de la sine înțeles şi limpede că „Copiii vitregi" nu au fost prea impresionați de aroganta tehnică *Zwangtaufe*. Pastorii din Hausbreitenbach şi Friedwald relatau în orice caz următoarele: „A fost un anabaptist aici, pe nume Schwartzhaus, care a refuzat de ani de zile să-şi boteze copilul, pe care l-a luat primarul, împreună cu fiica mică a lui Philip şi i-au botezat. Mai târziu, Schwartzhaus a informat unele persoane că a spălat mizeria de pe ei [*den dregk wider abgeweschen*]."[24] Dacă acest limbaj nu e suficient de respectabil, atunci să-i acuzăm pe cei ce prin *Zwangtaufe* au lipsit ritul botezului de demnitatea sa.

Uneori cazurile de *Zwangtaufe* sunt relatate cu jargonul pompos asociat de obicei justiției. Citim, de exemplu, despre un caz din 1577: „Michael Richter ... s-a îndreptat spre o sectă şi o eroare de-a anabaptiştilor şi, în ciuda faptului că greşelile lui i-au fost arătate cu consecvență şi a fost mustrat, el încă refuză să-şi boteze copilul. De aceea, ne-am văzut obligați să-i

botezăm copilul cu aprobarea autorităților civile, mai ales că copilul era foarte bolnav.[i] La botez au fost prezenți următorii martori: Wilhelm Baur ..., membri ai Consiliului oraşului. A fost de asemenea prezent preotul Paul Grevenius, pastorul, şi Johann Pfluck, vicarul din Neustadt. Eu, Michael Herolt, vicarul din Altenstadt, am efectuat ritul."[25]

Din cele de mai sus cineva poate conchide că aceste botezuri forțate erau efectuate din motive umanitare cel puțin în parte – iată un copil a cărui şansă de a supraviețui nu era prea bună, astfel încât oamenii s-au îngrijit ca acesta să fie botezat. Totuşi, n-ar trebui să ne lăsăm induşi în eroare că aceşti oameni nutreau sentimente de dragoste pentru „Copiii vitregi", căci comportamentul de acest gen este tipic în ce priveşte botezul. Potrivit mărturiei date în fața instanței în 1575 în Stadeck: „Au fost într-adevăr anabaptişti printre noi în vremurile de demult, dar au fost toți exterminați de magistratură, doi dintre ei fiind bolnavi au fost salvați şi cei care au refuzat să retracteze au murit de o moarte încetă [în închisoare], iar predicatorul i-a îngropat în afara cimitirului şi fără rituri creştine, alături de cimitir."

Un aspect încurajator într-o poveste sordidă de altfel cu privire la *Zwangtaufe* este faptul că magistrații par să fi simțit aproape instinctiv că era ceva în neregulă cu aceasta. Cei din apropiere de Württemburg au cerut unui comitet de clerici să prezinte în scris argumentele pentru care un magistrat are datoria de a boteza copii împotriva voinței părinților lor. Pentru ca opinia să reflecte o bază cât mai credibilă, un comitet de patru oameni a fost desemnat – doi lutherani, un reformat şi un romano-catolic. Au fost patru rapoarte, fiecare argumentând problema în felul său, dar rapoartele au declarat *quasi*

[i] Se pare că mai existau oameni pe ținuturile protestante, care credeau că un copil ce moare nebotezat e pierdut, o idee pentru care nu există nici o acoperire a Noului Testament, dar e un mijloc foarte potrivit pentru protagoniştii „sacralismului creştin".

unanimiter că „Biserica şi mai ales magistraţii au îndatorirea să boteze copiii împotriva voinţei părinţilor lor."[26]

Aceste rapoarte, scrise în mare parte în latină, argumentau de asemenea cu un oponent imaginar, ce susţinea că, din moment ce nu era obişnuit să boteze cu forţa copiii părinţilor evrei, era permis de a urma aceeaşi politică în ce priveşte copiii anabaptiştilor. Dar teologii argumentau – aceasta este revelator – că cele două nu sunt probleme paralele, căci copiii evreilor nu erau parte din „Creştinătate", în timp ce copiii anabaptiştilor erau! Părinţii celor din urmă erau apostaţi şi în gândirea sacralistă de aceştia trebuia să se ocupe cu severitate.

Este neîndoielnic că sfatul teologilor de la Württemburg a fost urmat până acidul modernităţii a minimalizat nebunia lor şi până puterea civilă s-a eliberat de legăturile Bisericii. Chiar şi în 1863 mai exista botezul forţat. Citim despre efectuarea unuia cu cinci poliţişti prezenţi şi moaşa ce a moşit copilul. S-a raportat că pastorul local, în efortul de a determina tatăl să aducă copilul pentru botez i-a spus omului că a fost „înştiinţat de Duhul Sfânt că copilul nu va trăi." Raportul nu specifică dacă aceste prognosticuri, prin linia directă de comunicare a predicatorului cu Cerul, s-au adeverit.

Acesta era aspectul disputat – „Copiii vitregi" au repudiat „sacralismul creştin" şi această repudiere i-a făcut să respingă „botezarea" practicată de Biserica inclusivistă. Aşa cum a spus Henry Bullinger:

> La început era în mod principal o problemă a separării în scopul creării unei biserici divizate ..., deoarece ei voiau să abandoneze catolicii şi evanghelicii ... şi să trăiască într-o nouă ordine baptistă, pe care o numeau adevărată, binecuvântată, biserica creştină şi de aceea liderii acestora au primit botezul ... ca semn al separării.[27]

Această acuzaţie predomina în minţile oamenilor – că rebotezarea era *Rotterey* (generatoare de facţiuni). Dacă „Copiii vitregi" voiau să lase „Creştinătatea" intactă, atunci oponenţii acestora ar fi voit să găsească numitor comun cu ei în multe aspecte, dacă nu în majoritatea acestora. Strigătul nerăbdător al lui Zwingli era: „Gond hin, lebend zum aller christlichisten ..., allein underlassend den widertoufff; denn man sicht offenlich, das ir üch damit rottend! (Plecaţi, trăiţi asemeni creştinilor cât voiţi ..., doar renunţaţi la rebotezare, căci este evident că faceţi o facţiune insistând cu aceasta!)[28]

O altă acuzaţie, ce era mereu prezentă, consta în faptul că „Copiii vitregi" aduceau în fiinţă *Sonderkirche* (*sonder* fiind un cuvânt înrudit cu englezescul *sunder*), un cuvânt ce probabil ar fi tradus cel mai bine cu „a Church apart" – „o Biserică separată" – separată de societate, nefiind identică cu aceasta, nefiind co-extensivă acesteia. Aceasta era indiscutabil problema cea mai dureroasă, acesta era aspectul pe care sacraliştii nu-l puteau permite, fiind viziunea cerută de Noul Testament şi ceea ce restituţioniştii se străduiau să obţină.

Faptul că aceasta era problema reală devine neîndoielnic dintr-o declaraţie dată de Melanchton, care a spus într-o dezbatere împotriva anabaptiştilor:

> Acum, fie ca orice om credincios să considere consecinţele dezbinării – aceasta va da naştere la două categorii printre noi: cei botezaţi şi cei nebotezaţi! Dacă botezul trebuia încetat pentru marea majoritate, atunci ar fi survenit un mod păgân de existenţă – un lucru pentru care diavolul ar dori foarte mult să aibă calea deschisă.[29]

Cu toată învăţătura lui şi cu toată cunoaşterea Scripturii, Melanchton a rămas atât de prins în mrejele „sacralismului creştin" încât era incapabil să vadă că botezul este prin definiţie un simbol al *unităţii* în Biserică, dar şi un simbol al *diviziunii* în societate.

Respingerea „Creştinătăţii" era punctul crucial al problemei mai curând decât „dualismul dintre fire şi har", aşa cum se pretindea. Dacă „dualism" înseamnă să faci distincţia dintre harul comun şi harul special şi deci şi diferenţierea dintre Stat şi Biserică, atunci „Copiii vitregi" erau, desigur, dualişti, dar în sensul înscris în Noul Testament. Trebuie spus că cel ce se îndepărtează de dualism, se lasă implicat în monism, monism nepermis de Noul Testament.

Respingerea monismului medieval i-a determinat pe „Copiii vitregi" să considere Vechiul Testament învechit la acel moment. Viziunea anabaptistă era unică prin evaluarea Vechiului Testament ca fiind de importanţă mai mică faţă de Noul, fără a considera această viziune „de stânga" în modul simplist. Aşa cum s-a exprimat regretatul Dr. Harold Bender:

> Anabaptismul nu se conforma în totalitate Protestantismului Reformat prin faptul că refuza să plaseze Vechiul Testament la egalitate cu Noul Testament, alegând să evidenţieze supremaţia noului legământ al lui Hristos şi de aceea referindu-se la Vechiul Testament ca la un instrument preparator în programul lui Dumnezeu. Această atitudine fundamentală referitoare la cele două testamente are o consecvenţă teologică semnificativă în continuitatea conceptului Bisericii ..., dar şi în ce priveşte problemele etice .... De aceea botezul nu este corespondentul circumciziei. [30]

„Copiii vitregi" aveau cu adevărat profunda convingere că „Nu suntem copiii Vechiului Testament, ci ai Noului."

„Copiii vitregi" se plângeau de faptul că armele folosite de reformatori în bătălia cu „Cel de-al doilea front" erau arme luate din arsenalul Vechiului Testament. Aceştia foloseau tactica glisării de la Vechiul Testament la Noul ca un maestru al răului, unul din care apar tot felul de rele. În cuvintele lui Dirck Philips, unul din cei mai influenţi gânditori din tabăra anabaptistă:

> Aceşti profeţi falşi îşi acoperă şi deghizează doctrinele lor înşelătoare apelând la scrierile Vechiului Testament, ce constă din tipare şi umbre. Căci orice nu pot apăra cu ajutorul Scripturilor Noului Testament, ei încearcă să stabilească prin Vechiul, din cărţile profeţilor. Aceasta a dat naştere la ... multe forme religioase false. Da, din această sursă vin ceremoniile nelegiuite şi fastul Bisericii lui Antihrist şi erorile deplorabile ale sectelor răzvrătite,[j] care sub acoperirea Sfintei Evanghelii ... au provocat multe daune şi au cauzat multe ofense în zilele noastre. [31]

O asemenea diminuare a importanţei Vechiului Testament avea loc în mod constant în ochii anabaptiştilor. Se poate spune chiar, folosind cuvintele lui Bender, că aceasta este una dintre trăsăturile viziunii anabaptiste.

Cei care se opuneau „Copiilor vitregi" au dedus ultima porţiune a distanţei din acest tratament anabaptist al Vechiului Testament, dându-le şansa de a identifica anabaptiştii cu dualiştii din vechime de tipul manicheenilor, acuzându-i în mod repetat de exprimarea că „Isus Hristos este în dezacord cu Tatăl", o acuzaţie pe care „Copiii vitregi" au respins-o vehement. Aşa cum a spus Pieter van Ceulen la un Colocviu ţinut la Emden în 1578: „Hristos nu este în dezacord cu Tatăl Său, dar învaţă în toate lucrurile ceea ce este complet şi desăvârşit." S-ar părea că reformatorii, în graba lor de a-i învinovăţi pe „Copiii vitregi" de erezie, au fost ei înşişi induşi în eroare – eroarea de a nu fi potrivit învăţătura, găsită atât de neîndoielnic prezentă în *Epistola către Evrei* de exemplu, şi anume că Vechiul Testament este înlocuit de Noul. Am putea ajunge departe spunând că există discontinuitate dintre Vechiul şi Noul Testament înainte de a fi induşi în eroarea la fel de

[j] Referinţa este la münsteriţi, care într-adevăr, în timp ce luau sabia, priveau la Vechiul Testament pentru suport biblic.

mare ca a omului ce refuză să accepte discontinuitatea declarată indiscutabil de Noul Testament.

Ciocnirea dintre reformaţi şi „Copiii vitregi" a ajuns la expresia sa clasică în disputa dacă „botezul a înlocuit circumcizia". „Copiii vitregi" aveau tendinţa de a nega orice conexiune dintre vechiul şi noul rit, în timp ce oponenţii acestora tindeau să treacă cu vederea peste anumite diferenţe reale dintre cele două.

Autorul acestei cărţi susţine că în această dezbatere referitoare la relaţia dintre circumcizie şi botez ambele tabere îşi supralicitau punctul de vedere. De aceea consideră că e necesară explorarea subiectului.

În graba lor de a face dreptate învăţăturilor Noului Testament cu privire la subiect, „Copiii vitregi" au omis faptul că cele două rituri au aspecte comune – ambele sunt simboluri ale harului, ale unuia şi aceluiaşi har, ambele semnifică puritate, ambele plasează participantul într-un cadru şi ambele se bazează substanţial pe beneficiul hrănirii. Şi am putea continua în acelaşi mod, dar ar trebui să adăugăm imediat că reformatorii în graba lor de a stabili continuitate între cele două rituri au trecut cu vederea discontinuităţile. Par a nu fi perceput că botezul într-adevăr „a venit în locul circumciziei" şi din motive bine întemeiate. Nu par să fi luat în consideraţie faptul că dacă s-a întâmplat sub supravegherea divină – vechiul rit a fost eliminat şi un nou rit a fost adoptat – aceasta poate doar însemna că vechiul rit nu mai era adecvat sau tolerabil în noua situaţie.

În orice caz, circumcizia era legată de rasă, de popor sau, mai elegant spus, de *Volkstum*. Întâmplarea făcea ca cetăţenia iudaică să justifice circumcizia. Mutilarea circumciziei era semnul apartenenţei iudaice, la fel cum lipsa acestui semn era semnul apartenenţei neamurilor. În circumcizie *Volk* şi *Volk Gottes* erau entităţi coextensive şi prin

aceasta Vechiul Testament era în mod decisiv pre-creştin şi susţinător al sacralismului.

În Noul Testament *Volk Gottes* apare nu în modul condiţionat din trecut, graniţele lui *Volk* fiind ignorate, traversate şi dispreţuite. Acesta este sensul profund al afirmaţiei că „În Hristos nu există nici iudeu, nici grec." Puţine lucruri sunt spuse atât de clar în Noul Testament şi atât de des ca aceea că Biserica lui Hristos nu este coextensivă cu vreo grupare socio-politică sau etnică şi că graniţele naţionale sunt lipsite de importanţă.

Această noutate, introdusă în ziua Cincizecimii, a îndepărtat circumcizia, făcând loc succesorului: botezul. Nu este de mirare că circumcizia a fost îndepărtată, căci avea note tribale în subsidiar de care nu putea fi deposedată. Un nou *Volk Gottes* era imaginat şi un nou semn era necesar pentru a marca membrii acestui nou *Volk Gottes*, unul ce nu avea aspecte tribale în subtext, devenind astfel susceptibil de obiecţii. Acest nou semn era botezul.

Şi botezul era practicat în forma sa autentică până la epoca lui Constantin, *pierzându-se* apoi. O dată cu schimbarea constantiniană botezul a căpătat subtextul pentru care circumcizia a fost înlăturată: *Volk* şi *Volk Gottes* se suprapuneau din nou. Atunci când „Creştinătatea" a fost lansată, lucrurile au fost forţate să intre din nou în matricea pre-creştină. Botezul a devenit noua circumcizie, cunoscută acum ca „botezare" şi această formă atavică a ocupat scena de-a lungul timpurilor medievale, salvată fiind desigur în tabăra „ereticilor". Aici, în tabăra „ereticilor", calitatea supra-naţională a Bisericii Noului Testament a rămas vie în minţile oamenilor. Nu e surprinzător faptul că în această tabără ei botezau convertiţii veniţi din „Creştinătate"!

Deşi reformatorii au promis la început să caute vechile cărări, Reforma în forma sa finală nu doar că a eşuat în a exclude deformarea numită „botezare", dar a dat ritualului un

nou suflu. Când Reforma era un fapt împlinit, harta Europei era acoperită de *Landeskirche*, unități sacrale, mai mici şi cu o teologie îmbunătățită, fără îndoială, dar la fel de medievale ca şi vechea ordine. *Volk* şi *Volk Gottes* erau din nou concepute oriunde ca fiind unul şi acelaşi lucru. Lucrurile nu s-au modificat sesizabil nici când s-au referit la cele două entități ca la Biserica vizibilă şi Biserica invizibilă,[k] pretinzând că prima era formată din *creştini*, iar cea de-a doua din *Creştini*.

Conturarea reformatorilor în ce priveşte *Volk Gottes* este lipsită de sofisticarea pe care Noul Testament o dă termenului.[l] Putem căuta fără rost o conştientizare consecventă a Bisericii Noului Testament non-națională. Putem căuta fără rezultat o observație atentă a faptului că botezul marchează *Volk Gottes*, credincioşii şi pe cei mici, şi nu pe *Volk* ca atare. În schimb, citim în mod constant că *Volk Gottes* al Vechiului Testament şi *Volk Gottes* al Noului sunt pe acelaşi plan, cel național. Observăm la Bucer, de exemplu, în reprizele sale cu anabaptistul Jörg Schnabel următoarea opinie:

[k] În momentul în care în gândirea lui Zwingli comunitatea ecleziastică şi comunitatea civilă au fuzionat, limbajul admiratorului său, Alfred Farner, „kirchliche und bürgerliche Gemeinde eins geworden sind”, şi-a găsit rostirea distincția dintre „ecclesia visibilis” şi „ecclesia invisibilis”. Farner a localizat momentul exact al acestei schimbări în gândirea lui Zwingli – luna martie a anului 1525 când în *Commentarius* al lui Zwingli – ‚sich bei Zwingli Ansätze findet zu einer Wandlung im Kirchenbegriff .... Er führt ein dritte Bedeutung von ‚Kirche’ ein .... In deisem dritten Sinn wird ‚Kirche’ genommen für alle die sich zu Christus bekennen, auch für die Ungläubigen unter ihnen.” Zwingli era suficient de prudent încât să realizeze că *această* Biserică nu este conformă cu Crezul Apostolic, „neque de ista fit mentio in symbolo”; el ar fi trebuit să adauge „neque in Scriptura”, căci Noul Testament nu cunoaşte asemenea Biserică.

[l] Karl Barth a vorbit despre conturarea reformatorilor referitor la *Volk Gottes* ca un „iudaism teologic”, având considerabilă dreptate, în opinia noastră.

> Avem porunci din plin pentru a accepta copiii. Dacă e să primim popoare în parohie, atunci trebuie să-i primim în modul în care poporul Israel a fost primit. Şi cum? În acest fel: ‚Eu voi fi Dumnezeu tău şi al seminței tale.’ Întreb atunci dacă copiii nu sunt parte a *Volk* .... Fundamentul nostru este deci asemănător evreilor acceptați împreună cu copiii, noi acceptându-i prin intermediul sacramentului regenerării.[32]

Nu e surprinzător că anabaptiştii respingeau această învățătură, căci ea nu are nici un fundament în Noul Testament. Sfântul Pavel nu i-a botezat pe traci în călătoria sa misionară şi pe macedoneni mai apoi. Constantinienii au stabilit acest tipar al primirii *Völker*, al primirii popoarelor, nu apostolii şi nici Biserica primară.[m]

[m] Karl Barth a stăruit asupra acestui fapt, spunând că „poporul lui Dumnezeu ca adunare a lui Hristos nu este o asociație cu *Volk*, ci cu oameni luați din familii şi *Völker*; păgânii vin acum în Israelul spiritual ca ființe născute din nou prin Duhul lui Dumnezeu şi nu din triburi şi familii.” Barth, care se referă la Constantin ca la „Schöpfer des Systems der Christlichen Volkskirche”, spune că atunci când Biserica a fost supusă schimbării constantiniene, s-a îndreptat în mâinile „einer grossen Fiktion und Illusion, zu deutsch einer grossen Lüge.” El consideră că schimbarea constantiniană a condus Biserica la „trădarea deschisă sau secretă a sfințeniei sale, a mesajului său şi a mărturiei sale”, considerând că Biserica a plătit, şi încă trebuie să plătească, „un preț mare pentru eroarea sa.” Barth întreabă cu nostalgie dacă „acum că acea *Europă creştină* se întoarce cu un râs diabolic spre libertatea sălbatică de odinioară” Biserica n-ar face bine să admită că reprezintă o minoritate „făcând astfel mediului ei ambiant un serviciu mai bun prin faptul că este o Biserică sănătoasă.” Este straniu că toate acestea intră pe o ureche a prof. Berkouwer şi ies pe cealaltă, susținând, chipurile, că ipoteza lui Barth asupra stării lucrurilor „geen aanspark kan maken op seieus historisch onderzoek” şi că doar aduce confuzie referitor la subiectul introducerii aspectului „Corpus Christianum” în discuția ce priveşte botezul copiilor mici. Berkouwer numeşte argumentul lui Barth „cel mai puțin potrivit”. Vom lăsa la atitudinea cititorului să decidă cine are evidența istorică de partea sa, Barth sau Berkouwer. (Pentru detalii privitoare la această dezbatere dintre două somități teologice, cititorul poate consulta cartea lui Berkouwer *De Sacramenten* şi *Karl Barth en de Kinderdoop*, alături de lucrările lui Barth la care se referă cele două cărți.)

Din perspectiva lui Zwingli conturarea *Volk Gottes* este lipsită de sofisticarea ce caracterizează reliefarea Noului Testament, spunându-le „Copiilor vitregi”:

> Este evident pentru toţi cei ce cred că legământul creştin al Noului Testament este legământul vechi al lui Avraam, cu excepţia faptului că Hristos, care lor le-a fost doar promis, nouă ni s-a arătat.... Aceste forme şi tipare ale Vechiului Testament sunt vizibile. Găsim relatat despre Isaac şi Ismael în Galateni 4 că „Esau a fost întâiul născut şi a fost respins, Iacov venind în locul lui”. Intenţia acestui fapt este că un păgân *Volk* ar trebui să vină după respingerea evreilor în locul *Volk Gottes*. Dintre cele două soţii ale lui Iacov, Leea şi Rahela (dintre care cea dintâi era atât de fertilă, iar cea de-a doua mai puţin decât acceptabil) ultima ţine locul evreiescului *Volk* cel respins; şi Rahela, ce a devenit în final fertilă, semnifică păgânul *Volk* ce avea să devină alesul *Volk* luând locul evreilor.[33]

În afara faptului că aceasta este o alegorizare intolerabilă, făcută pentru a scăpa din strânsoarea „Copiilor vitregi” (ce n-au auzit vreodată de Esau ca fiind un tipar al respingerii viitoare a evreiescului *Volk*, şi de Iacov ca tipar al acceptării în locul păgânului *Volk*, fără a menţiona ceva despre tipologia soţiilor lui Iacov – o alegorie precară), este destul de evident că Zwingli a eşuat în pătrunderea calităţii supranaţionale a nou-testamentalului *Volk Gottes*.

Zwingli este descoperit şi mai mult în secvenţa în care referindu-se la Osea 2:23 şi declaraţia lui despre *Lo-ammi* (nu-i poporul Meu), el spune că: „Acest cuvânt arată în mod deplin că biserica ce consta din neamurile *Volk* a înlocuit biserica ce consta din evreiescul *Volk*.” În ce priveşte profeţia că „Mulţi vor veni de la est şi de la vest” Zwingli de fapt explică cuvântul „mulţi” prin „*die menge*”, un cuvânt însemnând „întreaga mulţime”. La ce măsuri uimitoare recurg uneori teologii în ambiţia lor de a găsi acoperire biblică pentru ideile lor – în

acest caz ideea „Bisericii ce-i include pe toţi dintr-o localitate”![n]

Nu mai e necesar să observăm că aceasta a deranjat pe „Copiii vitregi”. Aceştia au descoperit că *Volk Gottes* al Noului Testament nu ţine de naţionalitate, că *Volk Gottes* al Noului Testament constă din bărbaţi şi femei din orice neam, popor şi de orice limbă. Descoperirea aceasta le-a determinat aversiunea faţă de „botezarea” pe care au moştenit-o, noua circumcizie, în timp ce supra-naţionalul *Volk Gottes* era identificat din nou cu *Volk* ca atare.

Un alt aspect necesită atenţia noastră. Cititorul îşi va aminti că Bucer vorbea despre botez ca „sacramentul regenerării” – o expresie cu fundament biblic, dar din momentul în care botezul este făcut co-extensiv cu botezul copiilor mici, această expresie devine cam dificilă. Oamenii au inventat ideea regenerării prin botez pentru a se eschiva de la dificultatea explicitării, de asemenea conceptul „regenerării presupuse” în cazul botezului copiilor mici – o expresie ce a dat naştere apoi multor disensiuni şi dezbateri. Nu contează cum o privim, legătura dintre botezul unui copil mic şi regenerarea copilului este una aflată la distanţă de experienţă, cel puţin ca timp. „Copiii vitregi” căutau să facă conexiunea dintre botez şi regenerare mai apropiată de experienţă. Pentru ei botezul era un punct culminant în experienţa creştinului. Un text preferat al acestora era din I Petru 3:21: „Icoana aceasta închipuitoare vă mântuieşte acum pe voi, şi anume botezul,

---

[n] Oamenilor reformaţi ce au venit în Lumea Nouă din Europa li s-a părut destul de dificil să se acomodeze cu ideea unui *Volk Gottes* ce nu coincidea cu *Volk* ca atare. Vom ilustra această afirmaţie. Biserica Creştină Reformată a primit în comunitatea sa mulţi imigranţi olandezi, mai ales imigranţi care au venit să trăiască în Canada. Ideea unei Biserici care este parţial în Canada şi parţial în State li se părea dificil de înţeles acestor oameni. Există o încercare persistentă de a institui, cel puţin, un Sinod provincial a cărui graniţă sudică să coincidă cu latitudinea ce marchează graniţa dintre Statele Unite şi Canada. În acest fel *Volk* şi *Volk Gottes* se vor identifica din nou.

care nu este o curățire de întinăciunile trupeşti, ci mărturia unui cuget curat înaintea lui Dumnezeu”. Pentru aceştia, botezul aduna împreună tot ceea ce Dumnezeu făcuse în mod răscumpărător, *pentru* om şi *în* om, fiind de asemenea tentați să evidențieze al doilea aspect (la fel cum oponenții lor erau tentați să evidențieze primul). „Copiii vitregi” considerau că atunci când un om era botezat în mod potrivit, aceasta era o garanție a faptului că era curat înaintea lui Dumnezeu şi că, murind şi înviind în viața înnoită, era de asemenea, în principiu cel puțin, o ființă de care Dumnezeu era mulțumit. Inutil de a menționa că momentul botezului era punctul culminant în întreaga lor experiență religioasă.

Oricine a citit Noul Testament ştie că prin cele de mai sus „Copiii vitregi” aveau fundament neo-testamentar puternic. Botezul semnifică într-adevăr o moarte față de păcat şi o înviere prin înnoirea vieții. Dar, oricât de ciudat ar suna, reformatorilor le displăcea ceea ce susțineau „Copiii vitregi” în această privință. Botezul şi limbajul botezului erau corelate cu aspecte îndepărtate de experiența conştientă, încât atunci când anabaptiştii au susținut că în momentul botezului au experimentat „*grosse erkickung des gemüts*”, o reîmprospătare a sufletului, oponenții lor au numit această exprimare „*nur ein altwybisch und närrisch geplerr*”, poveşti de adormit copii şi vorbe goale ale unor nebuni. Iar Zwingli adăuga:

> Dacă pretind aceasta, atunci mai bine s-ar boteza nu doar o singură dată, ci mereu, de o mie de ori. Căci dacă botezul cu apă înnoieşte, întăreşte şi mângâie sufletul, atunci nimeni nu s-ar dezice de el, ci s-ar boteza din nou, ori de câte ori simte nevoia. Apoi repetatele ilustrări sau botezuri ale Vechiului Testament ar fi reintroduse.[34]

Vom lăsa această problemă celor maturi din punct de vedere teologic să decidă dacă „Copiii vitregi” aveau sau nu dreptate în timp ce căutau să recupereze ceva din dimensiunea

existențială a ritului botezului. Doctrina lui Zwingli în acest punct indică faptul că asemenea recuperare era extrem de necesară.

Cu altă ocazie, Zwingli a răspuns revendicării „Copiilor vitregi” cum că experimentează prin botez o înviorare interioară, spunând:

> Veşti bune! Să mergem cu toții să plonjăm în Limmat! Fie ca orice creştin pios să remarce cu ce născociri vine vechiul duşman să ne înşele pentru a ne diviza. El vede că astfel subiectul ar înainta bine şi astfel ne-ar diviza![35]

Este indiscutabil că Zwingli voia unitatea în *Corpus Christianum* cu orice preț, chiar dacă aceasta necesita o negare a învățăturilor Noului Testament cu privire la faptul că unii cunoşteau mântuirea şi alții nu, chiar dacă necesita acceptarea ideii evident apocrife, conform căreia toți oamenii din „Creştinătate” sunt regenerați, într-o anumită privință cel puțin.

Cea mai nepoliticoasă remarcă a lui Zwingli a fost aceea când a spus: „Fie ca cel ce vorbeşte despre ‚scufundare’ să fie scufundat!” Poate că acest cuvânt i-a inspirat pe oameni să-l lege pe Felix Manz cu mâinile la spate ca el să nu poată înota, trimițându-l astfel la fundul Limmatului! Manz vorbea despre , scufundarea’ în botez, deci să aibă parte de ea din plin! Dacă un asemenea sfat pare îndepărtat de spiritul lui Hristos, atunci fie ca cititorul să cântărească faptul că stricăciunea, căderea în păcat, poartă cu sine roade teribile, în biserici la fel ca în rasa umană.

Robert Friedmann a spus că „principala direcție a teologiei protestante este interpretarea unilaterală a învățăturilor pauline privitoare la justificarea prin credință; deşi include această doctrină în fundamentul său, anabaptismul secolului al XVI-lea arată cu siguranță o altă orientare.” La reformați asistăm, într-adevăr, la un dezechibru dintre juridic şi moral, dintre mântuirea ca iertare şi mântuirea ca înnoire.

„Copiii vitregi" s-au arătat de la început împotriva acestui dezechilibru şi această orientare diferită i-a determinat să se simtă peste poate de fericiți în campania condusă de Luther. Această diferență dintre cele două partide a devenit evidentă în doctrina botezului. Pentru reformaţi botezul vorbeşte în principal despre iertare, în timp ce pentru „Copiii vitregi" botezul vorbeşte în mod elocvent despre înnoire. Deşi nu s-a spus nimic din ce reformații tânjeau să audă, ei şi-au închis oricum urechile. Din fericire pentru noi vechiul imn a fost scris: „Fii de păcat leac îndoit: mântuieşte-mă de mânie şi fă-mă curat." În acest imn dezechilibrul reformaților a fost depăşit (în mod semnificativ, imnul nu emană nimic din curentul principal al Reformei continentale).[o]

Putem remarca modul în care „Copiii vitregi" luptau să rectifice dezechilibrul despre care am menționat din cuvintele unuia dintre ei, Peter Tesch, care în timp ce vorbea pentru un grup de anabaptişti întemnițați la Marburg, a expus următoarele ca o Mărturisire:

> Credem şi mărturisim din suflet că noi şi toți copiii lui Adam suntem atât de întinați de păcatul originar, încât noi şi toți oamenii am fi pe bună dreptate condamnați de Dumnezeu pentru veşnicie, noi laolaltă cu faptele noastre bune. De asemenea mărturisim că primim iertare de păcate, Duh Sfânt, libertate, naştere din nou şi mântuire doar prin meritele Domnului nostru Isus Hristos când credem în mod sincer şi din toată inima. Aceasta este prima îndreptățire, pe care Scriptura o atribuie credinței în Hristos, fără vreo faptă sau merit sau contribuție din partea omului, da, fără voia, rugăciunea sau dorința sa, doar prin credința în harul şi mila

[o] Al doilea imn, în care dezechilibrul reformaților este surmontat, este imnul în care se spune că „El rupe puterea păcatului şters ...!" Şi aici este făurită o legătură dintre iertare şi reînnoire. În mod semnificativ, acest imn de asemenea nu-şi trage seva din direcția principală a Reformei continentale.

> lui Dumnezeu în Isus Hristos. Totuşi, această credință trebuie să fie ilustrată de fapte bune prin dragoste, fiind capabilă să facă, în Hristos – toate lucrurile fiind posibile şi chiar uşoare, lucruri care mai înainte erau neplăcute şi dificile. Dacă privim cu atenție, puțini sunt astfel, cu o trăire curată şi o credință puternică şi mântuitoare. În schimb, vedem cu prisosință o credință moartă şi stearpă şi o închipuire deşartă, în care oamenii nu doar uită să facă binele, dar de asemenea fac răul, în mod liber şi voit. De aceea, o asemenea credință nu le va fi de folos celor ce se laudă în mijlocul îndrăznelii, lascivității şi excesului .... Aceasta este predicat de creştini îndrăzneți, curajoşi şi fără o credință roditoare (care în realitate sunt necredincioşi) şi nu se aplică celor slabi, corecți sau imperfecți, care pot aluneca sau cădea, dar care rămân nerespinşi, văzând că iubesc îmbunătățirea morală în Hristos. De aceea, credem necesar ca în predicile de oriunde să aibă loc o avertizare şi mustrare credincioasă şi să se insiste asupra acestui fapt, chiar dacă neputința de a face binele este în caracterul păcatului originar şi capacitatea de a face binele este prezentă prin credința în Isus Hristos, de la Dumnezeu şi prin har ..., astfel încât dacă cineva este credincios în vreun fel (ceea ce înseamnă mult), la fel va fi primit mai mult prin mântuire. În acest fel oamenii ofensați pot să-şi ia adio de la falsa scuză pentru hula lor deschisă.[36]

Admitem că aceasta nu e o teologie rea. Detectăm în ea o evidențiere a ceea ce era imperios necesar atât în timpurile Reformei, cât şi în orice altă epocă. E mult adevăr în declarația, auzită şi în zilele noastre la sfârşitul serviciului divin printre credincioşii amişi, acei descendenți ai „Copiilor vitregi", că atunci când mântuirea şi-a făcut ocolul pe deplin, în principiu

cel puțin, „Dumnezeu este mulțumit încă o dată de noi”.[p] Despre acest botez vorbeau „Copiii vitregi” – „răspunsul unui cuget curat în fața lui Dumnezeu” (1 Petru 3:21). Realizând că în practica botezului tradițional limbajul înnoirii interioare s-a stins, ei au avut inițiativa restaurării lui.

Încercarea agonizantă a „Copiilor vitregi” de a deposeda instituția botezului de devalorizarea făcută în decursul multelor veacuri, precum şi încercarea acestora de a-i reda semnificația proaspătă şi sensul primar, acestea sunt cele ce i-au făcut să agonisească numele disprețuitor de *Wiedertäufer*.

[p] Neîndoielnic că există pericole inerente în această reprezentare, atât de dragă inimii credinciosului amiş. Pericolul auto-mulțumirii fariseice, de exemplu, este cel mai evident. Totuşi, e valabil despre orice adevăr creştin, căci orice element poate uşor duce la abuz. Să ne gândim la ce au făcut oamenii din conceptul mântuirii prin har fără meritul uman! În zilele lui Pavel deja erau oameni care spuneau: „Să păcătuim deci ca să se înmulțească harul.” Trebuie să ne amintim că ideea lui Luther de *simul justus ac peccator* este de asemenea deschisă spre neînțelegeri grave şi erori, existând posibilitatea de a conduce la noțiunea monstruoasă că omul mântuit, credinciosul, este încă un păcătos *în acelaşi sens* ca şi până atunci. De fapt, conceptul de *sola fide* poate deveni ocazia unei erezii teribile, aşa cum au descoperit deja oamenii când a fost scrisă *Epistola lui Iacov*.

7 Kommunisten!

Ca şi cum n-ar stăpâni... 1 Cor. 7:30

Un alt aspect de tensiune dintre reformatori şi „Copiii vitregi" implică ceea ce era cunoscut ca „comuniune de bunuri". Acesta îşi găseşte expresia clasică în Articolul 36 al Confesiunilor Belgiene, în care citim: „Pentru aceea detestăm anabaptiştii şi alte persoane răzvrătite şi în general pe toţi cei ce resping conducerea şi magistraţii şi distrug justiţia, introducând comuniunea de bunuri şi năruind buna-cuviinţă şi buna ordine, pe care Dumnezeu le-a stabilit printre oameni." Aici acuzaţia că „Copiii vitregi" „resping conducerea şi magistraţii" (acuzaţie pe care deja am analizat-o) este urmată de acuzaţia că ei „introduc comuniunea de bunuri", extinsă mai apoi prin cuvintele „şi năruie buna-cuviinţă şi buna ordine, pe care Dumnezeu le-a stabilit printre oameni."

Aceasta sună asemănător unei traduceri de vechi clişee din germană. În germană este un vechi idiom, folosit de-a lungul veacurilor pentru a descrie un „eretic" – acesta se spunea a fi o persoană a cărei ambiţie era să pună capăt lui *alle Ober-und Erbarkeit* (toată magistratura şi toată buna-cuviinţă). Acest idiom pare să stea în subtextul scriiturii din Confesiunile Belgice. Ritmul săltăreţ şi aliteraţia s-au pierdut în traducere, dar ideea era păstrată, adică faptul că „ereticul" avea două ambiţii: (1) să „răstoarne magistratura" şi (2) să „pună capăt bunei-cuviinţe", o trăsătură a acesteia fiind ambiţia de a introduce „comuniunea de bunuri".

Am indicat deja că acesta era un vechi clişeu, nefiind nicidecum inventat când „Cel de-al doilea front" a fost înfiinţat, căci a fost gândit cu mult-mult timp în urmă. Leo cel Mare a spus aceasta în jurul anului 450: „Ereticii răstoarnă

toată ordinea şi buna-cuviinţă .... Orice grijă pentru onestitate este îndepărtată de aceştia, orice pact al căsătoriei destrămat, toată legea, divină şi umană deopotrivă, este distrusă."[1] Această acuzaţie a devenit procedura standard şi această caracteristică a devenit parte a conturării stereotipe a „ereticului", transferându-se aproape automat asupra „Copiilor vitregi" ai Reformei.

Putem conchide că aceasta era adevărat dintr-un memorandum trimis de arhiepiscopul de Köln împăratului în 1535, un memorandum a cărui intenţie era să alerteze împăratul la pericolele ce chipurile se ascundeau în viziunea anabaptistă. Arhiepiscopul scria: „Anabaptiştii doresc să dividă din nou toate proprietăţile etc. aşa cum natura anabaptiştilor a fost dintotdeauna, aşa cum vechile cronici şi legile imperiale de acum o mie de ani certifică."[2] Avem de-a face cu un om foarte bine informat care, de cum a observat mişcarea anabaptistă, a reamintit de vechiul clişeu, conform căruia „ereticii" au idei radicale în ce priveşte economia, căci de un mileniu sau mai mult chiar, îşi aminteşte el, rebotezătorii era înclinaţi spre aceasta.

Era şi un dram de adevăr în acest clişeu străvechi. „Ereticii" au dezvăluit, într-adevăr, de timpuriu, anumite înclinaţii în domeniul general a ceea ce e „al meu şi al tău", sensibilităţi de care constantinienii nu erau încântaţi, ba chiar le displăceau atât de mult încât o numeau o problemă a „comuniunii de bunuri". Un grup a acestor „eretici", ajungând în apropierea oraşului Turin în anul 1030, au mărturisit că „Toate posesiunile noastre sunt la comun cu ale altor oameni".

Acest stereotip era atât de puternic încât atunci când s-a lansat primul atac asupra lui Luther, această acuzaţie i-a fost adusă şi lui, şi anume că pleda pentru „comuniunea de bunuri". Când oamenii au auzit că a apărut un nou „eretic" din Wittenberg, au inclus şi acest aspect în mod automat în raport.[3]

Există motive să credem că acest clişeu îşi avea rădăcinile în răzvrătirea donatistă. Savantul francez Martroye a scris:

> Trebuie observat că donatismul a început când clericul ortodox a devenit aliatul şi protejatul împăraților. Se pare că creştinii văzuseră în Creştinism promisiunea unei noi ordini sociale şi consideraseră echivalentă predarea lor noii religii cu acomodarea în noua organizare socială reprezentată de împărat. Preoții ortodocşi erau considerați trădători ... fiindcă păreau să fi trădat însăşi religia pe care o reprezentau.[4]

Este indubitabil că, indiferent ce era nou în viziunea economică a Creştinismului primar, aceasta s-a pierdut din nou o dată cu schimbarea constantiniană. Conştiința economică, dacă exista cu adevărat în societatea medievală, abia dacă se poate spune că ar fi fost derivată din scrierile Noului Testament – nu e nevoie să mergem dincolo de scrierile de origine etnică pentru a localiza sursele ideilor medievale despre justiția economică.

Două lucruri se disting cu pregnanță în Scripturile creştine în ce priveşte ceea ce e „al meu şi al tău". Unul dintre acestea este că nici un om nu este posesorul absolut, doar Dumnezeu este Cel ce posedă în mod absolut şi aceasta înlătură posesia absolută a oamenilor, creaturile Lui. Potrivit Scripturilor, ființele umane sunt mereu supuse lui Dumnezeu în ce priveşte proprietatea, ceea ce face proprietatea umană mai puțin definitivă.

Un al doilea lucru ce se evidențiază din Scripturile creştine referitor la „al meu şi al tău" este că de la începuturile lumii bogățiile au fost încredințate omenirii ca întreg şi nici un singur om nu poate deține lucruri ca şi cum ar fi singurul pe pământ. Faptul că există alte ființe umane pune o altă condiție ideii de proprietate. Aceasta trimite spre o problemă morală conexă ideii de a fi proprietar. Problema morală de a deține

posesiunile în mod onest nu este nicidecum singura problemă spre care indică viziunea creştină. Probabil am putea spune chiar că în această viziune problema morală începe doar în momentul achiziției legale. Parabola omului bogat şi a lui Lazăr nu se adresează problemei achiziționării în mod cinstit, ci unei probleme ulterioare deținerii proprietății în contextul suferinței umane. Bogătaşul a mers în iad în acea parabolă, deoarece a trăit în lux fără vreun gând la lipsurile celui ce-i stătea la uşă.

Ba mai mult, nici un păcat nu e amintit atât de des sau mustrat cu severitate în Noul Testament ca păcatul *pleonexia*. Cuvântul înseamnă literalmente „avut mult" sau „avut mare", fiind tradus foarte convenabil cu avariție, un cuvânt ce înseamnă dorință necumpătată după bogăție. Tradus în acest fel, îşi pierde mult din sensul inițial, căci cineva se poate mereu convinge că dorința sa pentru mari bogății nu depăşeşte limitele a ceea ce este corect şi potrivit. Dacă „avut mult" denotă ambiția de a avea mai mult decât partea ce se cuvine cuiva de drept sau mai mult decât are aproapele lui, sau orice altceva, cu siguranță este foarte apropiat de achiziție nestăpânită, nedisciplinată, lipsită de conştiință.

S-a ridicat întrebarea dacă capitalismul este descendentul legitim al Creştinismului şi răspunsul final urmează a fi dat. Multe depind de utilizarea cuvântului „Creştinism", căci dacă prin Creştinism înțelegem „Creştinătate", atunci acel capitalism iresponsabil ce este acum în floare ar putea foarte bine fi acel produs al Creştinătății. Dar dacă prin Creştinism înțelegem viziunea asupra vieții şi lumii ce transpare din paginile Noului Testament, atunci trebuie spus că Creştinismul nu a sprijinit vreodată posesiunea lipsită de conştiință. Iresponsabilul „al meu şi al tău" este urmaşul „creştinătății" sacrale şi nu a Creştinismului autentic.

În vremurile medievale s-a spus şi s-a simțit că atunci când Biserica „cădea", înțelegerile economice ce erau în mod

straniu creştine erau eclipsate. Un rebel din secolul al XV-lea a spus acest adevăr în felul următor: „Tot ceea ce e rău vine de la latini, ei situează *jus quiritum militare*, acesta e al meu şi acela e al tău, cu care sabotează toată bunătatea şi dragostea lui Dumnezeu, căci legea romană este opusă legii divine şi fireşti, şi de acolo îşi au originea toată invidia şi ura." Acest rebel a marcat momentul marii inovaţii a răului: „donaţia lui Constantin a constituit fundamentul pentru deteriorare şi din acele timpuri pofta şi avariţia le-au înălţat capetele cu putere printre clerici."

Din cele citate mai sus este evident că prosperitatea întărită a clericilor deranja pe acei ce s-au răzvrătit împotriva ordinii medievale. Clericii nu mâncau într-adevăr din grăsimea pământului, ci standardele traiului lor erau incomparabil mai înalte decât cele ale omului simplu.[a] În afara bancherilor probabil, oamenii Bisericii erau singurii care-şi puteau permite haine de brocart şi hermină. Nu e surprinzător că în ochii restituţioniştilor unul din păcatele remarcabile erau păcatele fastului şi mândriei, avariţiei şi expunerii publice, păcate ce mai târziu au reapărut ca păcate remarcabile în ochii „Copiilor vitregi".

E de la sine înţeles că idealul de preot în viziunea „ereticilor" era preotul în pânza de casă. „Cum ar putea cineva recunoaşte sub podoabele regalităţii purtate de papă un discipol al lui Isus Hristos?" întrebau ei cu nostalgie. Oamenii Săraci din Lyon, numiţi şi waldensieni, purtau lână nevopsită pentru a se delimita şi susţineau că „toţi cei ce sunt mândri sunt fii ai diavolului."

[a] S-a spus că atunci când Papa Ioan al XXII-lea a murit (în 1330), a adunat o avere de 25.000.000 de florini. Putem observa pentru comparaţie că în acelaşi timp răscumpărarea cerută de bandiţii ce l-au răpit pe regele Franţei a fost de 800.000 de florini, o sumă pe care supuşii săi au adunat-o cu dificultate. Ioan al XXII-lea putea fi excepţional de avar, dar este şi foarte adevărat că Biserica era un proprietar remarcabil în acele timpuri. (Pentru detalii vezi Coulton, *Inquisition and Liberty*, pag. 217.)

Această evaluare a bogăţiei şi splendorii, această respingere a bogăţiei ostentative a fost transmisă în tabăra „Copiilor vitregi" ca o licărire superficială, aşa cum arhivele o înregistrează. Trebuie doar să ne amintim de descendenţii contemporani ai acestor „Copii vitregi", menoniţii, pentru a vedea conexiunea. Aici încă găsim clerici ce poartă sutană cu copci mai degrabă decât nasturi, fără a purta cravată sau bijuterii şi acestea au fost considerate din principiu dovezi ale unui trai pretenţios.

Această evaluare superioară a traiului cumpătat este aproape inexistentă în tabăra reformatorilor şi de aceea nu-şi are originea în evenimentele ce au început în 1517. E nevoie să citim puţină literatură anabaptistă pentru a descoperi că păcatul îmbuibării şi a exceselor similare este situat în capul listei de păcate capitale, într-un mod unic. Oamenii ce gândesc că „un dualism fundamental" este cheia înţelegerii anabaptismului au căutat să dezvolte acest specific anabaptist din el, un soi de denigrare neo-platonică a cărnii, dar este mai curând adevărat că această sensibilitate a rezultat din convingerea că cel ce se îmbuibă îl lipseşte prin aceasta pe altcineva de cele necesare vieţii. Acestea au fost ataşate sensibilităţii „Copiilor vitregi", atrăgându-le acuzaţia de „comuniune de bunuri".

Aşa cum regretata dr. Lydia Müller observa, cu un pic de intuiţie feminină probabil (căci nu favoriza, în general vorbind, ideea că anabaptismul îşi avea originea mai departe de anul 1517), această trăsătură anabaptistă era o „moştenire waldensiană". Ne vom aminti că Peter Waldo şi-a început cariera vânzând tot ce avea şi dăruind săracilor. Waldensienii erau cunoscuţi în general ca Săracii din Lyon datorită acestui aspect al izbucnirii timpurii a protestului împotriva decăderii Bisericii. Aceşti „eretici" împărtăşeau totul, fiind exponenţi notabili ai „comuniunii de bunuri".[b]

[b] Este adevărat că vom găsi înălţări similare ale sărăciei voite printre anumite grupuri ce au continuat în interiorul Bisericii, mendicanţii spre

O altă caracteristică în viziunea biblică cu privire la „al tău şi al meu" este interzicerea cametei. Acest cuvânt ce înlocuia o dobândă prea mare nu avea de-a face în Scripturile creştine cu dobânda, ci cu nenorocirea omului. În timpurile pre-moderne oamenii împrumutau bani doar pentru urgenţe şi interzicerea practicării cametei împiedica îmbogăţirea unuia din necazul altuia. Ceea ce era interzis era îmbogăţirea din nenorocirea omului ce fusese lovit de soartă. Această sensibilitate s-a pierdut în lumea medievală, rămânând doar o reglementare cu privire la dobândă. Nu este surprinzător că în viziunea restituţionistă perceperea de camătă era de asemenea atacată, fiind un aspect proeminent în atacurile lansate de „Copiii vitregi" din timpurile Reformei şi fiind ca atare înrudit îndeaproape cu zarva pentru „comuniunea de bunuri". Ambele sunt părţi integrante ale protestului împotriva posesiunilor iresponsabile, ambele sunt trăsături ale dorinţei de reîntoarcere la sensibilităţile ce apăreau în Scripturi referitor la „al meu şi al tău".

Găsim de asemenea adesea asociată cu acuzaţia de „comuniune de bunuri" acuzaţia de „comuniune de soţii", originea acestei acuzaţii acompaniatoare nefiind limpede sub toate aspectele. După toate probabilităţile aceasta este înrudită cu imaginea „ereticului" din timpurile pre-constantiniene în atacurile împotriva primilor creştini, o imagine transferată apoi în mod convenabil în timpurile post-constantiniene asupra „ereticului" restituţionist. Ideea „ospăţului dragostei", celebrat în întuneric total sau cu puţină lumină din motive de securitate, era suficientă pentru a stimula imaginaţia vecinilor păgâni ai primilor creştini şi a da naştere unor poveşti dezgustătoare, mai cu seamă datorită faptului că străvechile culturi religioase erau

exemplu. Ştim că Biserica uneori a preluat unele trăsături ale „ereticilor" pentru a le dejuca planurile şi a lupta ochi pentru ochi. Biserica a creat un ordin al preoţilor itineranţi în efortul de a contracara *Leufer*. Este posibil ca într-un mod similar sărăcia voită din interiorul Bisericii s-a divizat pentru a zădărnici efectul sărăciei voite la „eretici".

în strânsă corelaţie cu abandonul sexual. Când auzim duşmanii „ereticilor" medievali repetând aceste acuzaţii pre-constantiniene cu privire la „Copiii vitregi", uneori destul de fidel, susţinem că acuzaţia de „comuniune de soţii" era un clişeu extrem de învechit, mai exact, vechi de mai bine de un mileniu şi jumătate. Astfel de legende au o viaţă extrem de lungă.[c]

Este de asemenea posibil şi probabil ca defăimarea adusă de „soţii în comun" să fi fost alimentată de faptul că restituţioniştii, ce evitau „sacramentul matrimonial" al Bisericii să fi coabitat într-un mod ce trebuie să fi părut destul de neobişnuit. Pentru un privitor din afară era dificil sau aproape imposibil de distins care femeie mergea cu care bărbat, ne-existând o înregistrare civilă a căsătoriilor. Această situaţie a rezultat în dezvoltarea posibilităţii de a striga acuzaţia de „comuniune de soţii".

Cu toate acestea, acuzaţia era un clişeu, parte a unei legende ce a fost repetată fără vreun simţ critic. Lipa acestui simţ critic este evidentă şi din faptul că incredibil de vulgarul preot, Broer Cornelis, atribuia acelaşi comportament uşuratic calviniştilor. El l-a acuzat pe anabaptistul Jacob de Keersegieter de „soţii în comun", iar drept răspuns, în efortul de a arăta cât de intolerabilă era această defăimare, victima anabaptistă a spus: „Nu suntem singurii care trebuie să auzim aceasta din gura ta, căci, din câte am auzit, predici acelaşi lucru şi despre calvinişti." La care Broer Cornelis a replicat apoi: „Şi ei într-adevăr au soţiile lor în comun. Să nu crezi că nu ştiu ce fac ei când sting lumânările după ce vor fi avut blestemata lor Cină diavolească?" Avem în faţă un tablou simplu – Broer

[c] Deducem cât de persistente erau aceste denigrări străvechi din următoarele. În 1950, în timpul unei şederi în Olanda, prezentului scriitor i s-a spus, nu de către o soţie credulă a vreunui pescar, ci de către un om profesionist, că „Atunci când baptiştii sărbătoresc Cina Domnului, totul se încheie într-o promiscuitate îngrozitoare."

Cornelis îi considera pe calvinişti „eretici" şi acesta era un indiciu că ei îşi „aveau soţiile în comun." Într-atât de stereotipă era imaginea unui „eretic" în acele timpuri.

Toate acestea au determinat soarta „Copiilor vitregi". Şi ei au coabitat fără binecuvântarea ceremoniei Bisericii, şi ei erau de aceea suspectaţi de „repudierea căsătoriei". Dar, din moment ce continuau să li se nască copii, era limpede că ei coabitau, doar că prin „soţii în comun".

În acest domeniu erau şanse ca duşmanii să facă presiuni. S-a decis să se „înregistreze orice căsătorie ce avea statut ecleziastic pentru a cunoaşte cine coabita legal şi cine nu, apoi toţi cei ce nu fuseseră uniţi în mod onorabil erau conduşi fie la Biserică, fie erau despărţiţi."[5] Măsuri similare au fost luate în 1601 în oraşul reformat din Groningen.[6]

În definitiv, se poate ca acuzaţia de „soţii în comun" să fi fost alimentată de faptul că bărbaţii anabaptişti călătoreau foarte mult, parte din cauza îndemnului de a duce Evanghelia altora şi parte din cauza măsurilor de siguranţă. În timpul absenţei lor soţiile şi cei mici erau distribuiţi altor membri din comunitate. Aceasta putea contribui la suspiciunea că femeia care trăia acum sub acest acoperiş şi în curând sub un altul era „ţinută în comun". Aceasta ar explica de asemenea cum, ocazional cel puţin, defăimarea de „soţii în comun" era în strânsă corelaţie cu acuzaţia de „copii în comun".

Acuzaţia de „comuniune de femei" era una falsă, căci nu era rezultatul observaţiilor, ci mai degrabă un clişeu străvechi ce le venea oamenilor în minte oricând auzeau cuvântul „eretic". De exemplu, arhiepiscopul de Mainz, Johann Cochlaeus, de cum a fost informat de faptul că erau 18.000 de anabaptişti în Germania, a scris o scrisoare în data de 8 ianuarie 1528, îndemnându-l pe Erasmus de Rotterdam să scrie o carte împotriva lor, specificând că trebuia să fie un capitol în carte despre dogma anabaptistă, conform căreia „toate lucrurile

trebuie ţinute în comun, soţiile, virginele, bunurile temporare etc."[7]

Jean Calvin îşi aduce aportul pentru a menţine vie defăimarea străveche a „soţiilor în comun", repetând acuzaţia[8] în scrierile sale împotriva anabaptiştilor cu aceeaşi dreptate ca şi în cazul lui Broer Cornelis aruncând aceeaşi acuzaţie asupra discipolilor lui Calvin![d]

În tractatele sale împotriva anabaptiştilor, Calvin glisează de la acuzaţia de „soţii în comun" la aceea de „bunuri în comun".[e] El spune: „acum pentru a nu lăsa vreo ordine printre oameni, ei creează o confuzie asemănătoare în ce priveşte posesiunile, spunând că sunt parte a Comuniunii sfinţilor şi că nimeni nu posedă nimic al lui şi că fiecare trebuie să ia ceea ce primeşte." Dar Calvin aduce această acuzaţie cu prudenţă, exprimându-se la timpul trecut: „La început au fost într-adevăr câţiva anabaptişti amestecaţi ce vorbeau în acel fel, dar după ce o asemenea absurditate a fost respinsă de toţi ca

---

[d] Reprezentarea eronată a lui Calvin referitoare la anabaptişti trebuie să fi avut consecinţe serioase, datorită publicităţii largi cunoscute de tractate sale, fiind traduse imediat în engleză şi olandeză. Aceste tractate, probabil mai mult decât orice altceva ce fusese tipărit, a schimbat traiectoria Reformei de la viziunea restituţionistă, care o caracterizase până atunci, în direcţia neo-constantinianismului. S-a spus despre acesta (de către Franklin H. Littell, în cartea sa *The Anabaptist View of the Church* – „Viziunea anabaptistă a Bisericii", pag. 7) cu privire la Calvin că „Printre autorii foarte citiţi probabil nici unul nu i-a înţeles [pe anabaptişti] mai puţin." Este cu siguranţă adevărat, căci acelaşi istoric afirmă că scrierile lui Calvin „au contribuit la înţelegerea eronată în istoriografia anabaptiştilor."

[e] Pentru a da credit celor spuse de Calvin putem spune că era unul dintre primii care a realizat că nu toţi „anabaptiştii" erau aidoma, scriind două tractate – unul împotriva anabaptiştilor „furioşi" şi unul împotriva celor mai blânzi. Acesta a reprezentat un pas în direcţia bună. În acelaşi timp, aşa cum menţionează Littell (*op. et loc. cit.*), când Calvin ataca Spiritualii liber-cugetători de la Geneva, a crezut că avea de-a face cu aceeaşi mişcare ce s-a făcut cunoscută la Schlatten am Rande, o confuzie regretabilă din partea lui. Calvin „nu făcea vreo distincţie dintre Spirituali şi Biblicişti ca aripi diferite ale mişcării, dacă era conştient de existenţa vreunei distincţii."

fiind repugnantă simțului uman ... ei s-au ruşinat de ea.” Ceea ce s-a întâmplat este că două decenii de cercetări au demonstrat că „comuniunea de bunuri” nu era o parte integrantă a viziunii anabaptiste, astfel încât Calvin şi-a înfrânat elanul de a se exprima la timpul prezent. Ne-am dori ca el să fi evidențiat cine a repudiat în vremurile de mai demult „al meu şi al tău” doar pentru a repudia apoi repudierea. I-ar fi fost dificil să argumenteze o astfel de teză. Observăm că el pe de o parte admitea că anabaptiştii contemporani nu pledau pentru „comuniunea de bunuri” şi, pe de altă parte, susținea ideea contrară.

Anabaptiştii dintâi, în general vorbind, nu învățau ceea ce Calvin prezenta drept acuzație. Probabil faptul că Calvin nu citea în germană (limba în care majoritatea scrierilor anabaptiste erau formulate), astfel încât totul îi parvenea de la a doua mână, a contribuit la tratamentul nedrept al „Copiilor vitregi”. Zicala spune că dacă un om vrea să arunce o piatră într-un câine, de obicei o găseşte; Calvin voia să-i atace pe anabaptişti cu orice preț, în principal fiindcă îi periclitau planul reformei sub protecția magistratului şi în nerăbdarea lui de a încheia bine lucrurile, nu le-a dat dreptate.

Să luăm exemplul de la Schlatten am Rande. În manifestul compus acolo, nimic nu se spune despre doctrina încarnării din suficientul motiv că în 1527 nu existau tensiuni în ce priveşte acest subiect. Dar când Calvin a scris tractatele sale împotriva anabaptiştilor, situația se schimbase. Menno Simons, urmându-l pe Melchior Hofmann, a abandonat viziunea ortodoxă referitoare la încarnare. Decât să admită că până în 1527 n-au existat ocazii pentru a spune ceva despre subiect, Calvin sugerează că tăcerea din 1527 era datorată unei rele credințe, „un truc viclean” (*par cautelle*), „văzând că doctrina lor este demnă de blestem.”[9] Cu siguranță aceasta este mai puțin decât corect.

Calvin nu era singurul implicat în acest tratament nedrept, căci reformatorii erau în general atât de implicați emoțional în bătălia ce izbucnise în „Cel de-al doilea front” încât erau incapabili să emită o judecată dreaptă. Ar fi fost destul de imposibil să găseşti doisprezece oameni care ar fi acceptabili ca membri ai unui juriu la procesul „Copiilor vitregi”. Un om asemeni lui Zwingli de exemplu, care a spus fără a clipi: „Anabaptiştii îşi au nevestele în comun şi se întâlnesc noaptea ... pentru practici dezmățate ...”[10] s-a descalificat deja.[f] Nu putem decât regreta acuzațiile necreştineşti aruncate „Copiilor vitregi”: „La cât de des mărturisiți despre Hristos, depuneți o mărturie mai rea decât cea a demonilor, căci ei I-au experimentat puterea în asemenea măsură că Îl mărturisesc ca fiind Fiul lui Dumnezeu, dar voi, când mărturisiți despre El, o faceți în mod ipocrit.”[11] Această afirmație este nefondată, din orice perspectivă am privi-o, fiind rezultatul direct al acceptării unui vechi clişeu fără vreun filtru critic, un clişeu ce numai timpul îl putea diminua.

Numai aşa putem înțelege de ce când prizonierii anabaptişti negau tot ce semăna măcar cu acuzația „comuniunii de soții şi de bunuri”, oamenii strângeau menghina mai tare sau intensificau supliciul. Erau atât de siguri că anabaptistul „real” se ascundea în fața celui empiric, încât erau incapabili să-şi creadă ochilor şi urechilor. Şi astfel, înapoi la tortură!

Când Zwingli a depus acuzația de „comuniune de bunuri” împotriva lui Hübmaier, în 1526, acesta a răspuns:

> Am vorbit mereu şi cu orice ocazie despre comuniunea de bunuri după cum urmează: că trebuie să fim preocupați

[f] Cât de tendențioasă era mărturia reformatorilor în ce-i priveşte pe anabaptişti putem conchide din faptul că spuneau despre aceştia că duceau nişte vieți exemplare, dar că aceasta nu era decât un mijloc al diavolului de a pune momeala pe cârlig pentru a prinde mai mulți oameni. Aceste mărturii nu pot fi ambele adevărate. De aceea exista o contradicție inerentă în mărturiile reformatorilor despre „Copiii vitregi”.

întotdeauna de aproapele nostru ca cel flămând să fie hrănit, cel însetat să fie adăpat, şi cel fără haine să fie îmbrăcat. Căci într-adevăr nu suntem stăpâni peste avutul nostru, doar administratori şi împărţitori. Vă rog să mă credeţi că nu există nimeni care să pledeze pentru confiscarea averilor altuia şi punerea la comun, ci mai degrabă să-i lase haina şi de asemeni şi mantaua.[12]

Aceasta ar fi trebuit să pună capăt acuzaţiei cel puţin până la dovada empirică a unui atac contrar, însă a o aştepta înseamnă a uita ce forţă are tradiţia asupra oamenilor: Zwingli şi ceilalţi au continuat să aducă acuzaţia, exact cum o formulase (tipărită mai sus) un an mai târziu după ce acelaşi Hübmaier a depus mărturie:

Sunt suspectat de a dori să pun toate lucrurile în comun, dar nu am făcut acest lucru. Mai curând am numit „o comuniune de bunuri creştină” comunitatea în care cine are mijloacele necesare şi cine vede aproapele în suferinţă să împartă din ale lui – celui înfometat, celui însetat, celui fără haine şi celor ce sunt în închisoare. Cu cât mai mult stăruie cineva în asemenea fapte, cu atât mai aproape este de modul creştin de existenţă.[13]

Când Jörg Dorsch, un alt întemniţat anabaptist, a fost interogat să informeze Curtea „care poate fi regula, ordinea, intenţia sau conspiraţia anabaptistă”, acesta a replicat:

Cu adevărat nu cunosc nimic referitor la vreo regulă, ordine sau conspiraţie pe care să o împărtăşesc cu alţi anabaptişti, cu excepţia acesteia – atunci când o persoană săracă ce a primit însemnele[g] vine la alt anabaptist, îi este dat ceva cu

[g] De exemplu, însemnul botezului, a botezului credincioşilor, efectuat astfel printre anabaptişti. Cititorul va remarca faptul că orice înţelegeau anabaptiştii prin „comuniunea de bunuri” aceasta era menit celor ce *aparţineau* comunităţii, fără a privi societatea în general.

care să supravieţuiască. Nimănui nu i se cere să dea altuia ceea ce el însuşi are nevoie .... Nu am auzit cum că ar dori să fie împotriva magistraturii sau că intenţia lor este ca toate bunurile, soţiile şi copiii să fie ţinuţi în comun sau să fie disponibili pentru toţi cei ce vin la ei.[14]

Heinrich Seiler, un anabaptist din Arnau, a spus la procesul său din 1529 când a fost întrebat să-şi expună ideile cu privire la „comuniunea de bunuri”: „Accept faptul ca un creştin să posede bunuri în aşa fel încât atunci când este un om în nevoie, să împartă cu el şi să-l trateze corect, căci nu este decât un administrator.”[h]

Felix Manz, care a fost înecat în Limmat pentru convingerile sale anabaptiste, s-a exprimat cu privire la posesiuni în felul următor: „Un bun creştin împărtăşeşte cu aproapele său când acesta are nevoie de ajutor.”

Referitor la August Wurzlburger, funcţionarul Curţii a scris următoarele:

Am atacat poziţia sa, aceea că oamenii acestei secte au pe inimă să nu lase pe nimeni să cerşească, ci mai degrabă ei, care au mai mult decât suficient, să pună bani laolaltă şi să-l susţină astfel. Cel care poate lucra şi nu o face, dar alege să se bazeze pe acest târg, îl dau afară din comunitate şi îl

[h] Această idee că proprietatea nu e nimic mai mult decât administrare şi că cel ce posedă trebuie să răspundă atât în faţa lui Dumnezeu, cât şi în faţa aproapelui, i-a condus pe anabaptişti la un fel de „Conservaţionism creştin”, ideea că un om trebuie să-şi utilizeze resursele pe pământ într-un asemenea mod încât să nu priveze generaţiile de mai târziu de ceea ce le aparţine de drept. Ba mai mult, se credea că guvernarea avea o misiune în această privinţă, având obligaţia de a împiedica oamenii să golească pământul de roadele sale ulterioare. Îl observăm pe anabaptistul Jörg Schnabel spunând că magistratul civil este „van got verordenet ..., dan wann neit oberheit were, es wur wider holz noch feld gedeien mögen, es wurden auch weinig fleische einer dem andern gleichs tun, seintemal die fleishliche art so gar verdoben ist, das sei net weiter dan das ihr sucht und der nachkimling weinig acht hat” (*Quelen Hesse*, pag. 178).

tratează ca pe un păgân. El spune că nu ştie nimic privitor la altă ordine, regulă sau comuniune de bunuri.[15]

Andres auf den Stultzen, un pionier anabaptist (numit „auf den Stultzen" din cauza faptului că mergea în cârje), şi-a expus ideile în problemele economice în următorul mod:

> Omul care nu are nevoie de bani, fie cleric, fie om simplu, dar practică camăta cu canonicul său sau cu oricine altcineva, sau adună mai multe bunuri decât are nevoie pentru a se îngriji de propriul pântec, un asemenea om, comparat cu un altul cu copii cu nevoi, ce fură din sărăcie în efortul său de a se îngriji de cei mici, un astfel de om nu este mai bun în ochii lui Dumnezeu decât cel ce fură din cauza sărăciei.[16]

Hans Sherer a spus când l-a auzit pe Andres spunând aceste lucruri: „Dacă un om are venituri mari şi totuşi alungă pe cel sărac din locuința sau ogorul său, este mai rău decât un hoț în ochii lui Dumnezeu.[i]

[i] Deşi jurisprudența civilă a ajuns să vadă dreptatea filozofiei expuse, în multe state un creditor nu putea deposeda un om de casa lui, indiferent cât de mare era gradul de îndatorare. Această scutire era deja asigurată în Vechiul Testament – nimeni nu putea deposeda de haină sau lua haina drept gaj peste noapte, fiind obligat să o returneze înainte de căderea nopții, când va fi avut nevoie de ea drept aşternut şi drept acoperământ. (Cf. Deut. 24:10-14) Era interzis să iei piatra de moară de sus sau de jos pentru a plăti datoria, căci însemna să „iei mijloacele de trai drept gaj" (Deut. 24:6). Această lume medievală a uitat completamente aceste legi umane, vânzând oamenii în sclavie pentru datorii, întemnițându-i pentru datorii, fără cea mai mică remuşcare. Reformatorii, deşi iuți în a cita din Vechiul Testament atunci când servea scopurilor lor, nu-şi aminteau viziunea biblică despre care vorbea Andres aud den Stultzen. Trebuie spus că reamintirea acestor lucruri, atunci când survenea, nu era rezultat al preoției, ci mai curând ca rezultat al pamfletistului sau jurnalistului. Tendința umanizatoare a Renaşterii mai degrabă decât Reforma a câştigat Victoria, alimentate probabil de munca asiduă depusă de anabaptişti.

Georg Blaurock, un alt conducător anabaptist (numit „Blaurock" din cauză că purta o haină albastră), a depus mărturie: „Nu pledez pentru comuniunea de bunuri, totuşi, un om ce îşi spune creştin se va lipsi de bunurile sale, altfel, nu este un bun creştin."

Conrad Grebel, adesea considerat părintele anabaptismului, a spus: „nu am învățat niciodată pe nimeni că nu trebuie să ne supunem magistratului; nu-mi amintesc să fi fost discutată vreodată vreo problemă asemănătoare celei de „comuniune de bunuri".

Julius Leuber, de asemenea anabaptist, a declarat în fața Curții: „Cât despre comuniunea de soții, aş spune că dacă cineva dă astfel de învățătură, doctrina lui este cea a diavolului şi nu a lui Dumnezeu. Totuşi, în ce priveşte comuniunea de bunuri, sunt obligat să-mi ajut aproapele din dragoste frățească şi fără a fi forțat."

La acuzația de „comuniune de bunuri" Menno Simons a răspuns: „Această acuzație este falsă şi neadevărată." Apoi a continuat citând din Scriptură după cum urmează: „Dacă va fi la tine vreun sărac dintre frații tăi, în vreuna din cetățile tale, în țara pe care ți-o dă Domnul, Dumnezeul tău, să nu-ți împietreşti inima şi să nu-ți închizi mâna înaintea fratelui tău celui lipsit."* Apoi a adăugat, cu un evident simț al victoriei, că deşi poporul lui avea un număr mare de oameni nevoiaşi, datorită persecuțiilor şi confiscărilor, „totuşi nici unul dintre credincioşii ce ne-au urmat,[j] nici unul din copiii lor orfani n-au fost lăsați să cerşească .... Această milă, această dragoste, această comuniune de bunuri este predicată de noi .... Dacă aceasta nu e practică creştină, atunci ar trebui de asemenea să

* N.tr.: Deuteronom 15:7.

[j] Cititorul va observa din nou că orice gândeau anabaptiştii cu privire la „comuniunea de bunuri", era ceva menit pentru „frăție" ca asociere voluntară, nu pentru societate în general. Aşa cum am mai menționat mai devreme, nu e nimic greşit într-o asemenea abordare a lucrurilor.

renunțăm la Evanghelia Domnului nostru Isus Hristos, sfintele sacramente şi numele de creştini." Menno Simons s-a îndreptat apoi împotriva celor ce-i aduceau acuzațiile: „Să vă fie ruşine ..., voi ce nu ați putut cu Evanghelia şi sacramentele voastre să-i luați de pe străzi pe cerşetorii voştri, chiar dacă Scripturile spun destul de limpede: ‚...cine are bogățiile lumii acesteia, şi vede pe fratele său în nevoie, şi îşi închide inima față de el, cum rămâne în el dragostea de Dumnezeu?'"* Ne-am aştepta ca un asemenea răspuns să estompeze acuzația de „comuniune de bunuri" ca fiind ceva îngrozitor de greşit, cel puțin până la apariția unor dovezi tangibile în acel sens.

Dar aceasta nu era posibil, din câte se pare, pentru oamenii setați pe o dietă a sacralimului. După proteste similare ei duceau anabaptiştii în camera de tortură. Citim următoarele:

> ... el a fost tras pe roată de trei ori; el se roagă lui Dumnezeu să-i dea puteri să poată rezista torturii. I se spune să mărturisească de ce a părăsit învățăturile curate ale lui Martin Luther şi ale altora .... Ceva mai mult trebuie să colcăie în spatele tuturor acestor lucruri, adică dacă doreşti să distrugi toată conducerea şi ai toate lucrurile la comun. Şi chiar dacă spui că această comuniune de bunuri este doar pentru tine şi oamenii tăi, totuşi inima şi ambiția ta sunt total diferite, voind să ai bunurile tuturor oamenilor la comun.

Cum a putut acest om, cu trupul sub tortură să spună mai multe? Ce-ar fi dacă declarațiile solemne, sub asemenea constrângere, ar fi aruncate în vânt?

> Ferească Dumnezeu să fim împotriva conducerii civile sau să ne comportăm într-un mod contrar ei ...; trebuie să-i fim supuşi, fie că sunt buni sau răi .... Iar în ce priveşte comuniunea de bunuri, nimeni nu este forțat printre noi să-şi pună proprietatea într-o trezorerie comună şi nu avem nici o

* N.tr.: I Ioan 3:17

> intenție în a o face comună cu forța. Dar cel ce are şi vede pe fratele lui sau sora lui în nevoie, are datoria izvorâtă din dragoste şi fără constrângere să-i ajute. [17]

Nimic n-a fost de vreun ajutor. Aceşti „Copii vitregi" reprezentau o amenințare față de societatea sacrală şi aceasta îi făcea nihilişti în ochii persoanelor cu un mod de gândire sacralist. Numai aşa putem înțelege sfatul, dat de un comitet de clerici în Bavaria, în 1528, referitor la anabaptişti:

> Nu considerăm intolerabil sau demn de pedeapsă faptul că îşi au bunurile la comun şi le adună laolaltă, fiecare membru în mod voluntar, fără a constrânge pe cineva să aducă tot sau chiar o măsură specifică. Nici nu putem cita din Scripturi ceva ce să fie împotriva acestui fapt.

Dar aceşti clerici totuşi erau siguri că era ceva sinistru cu privire la această mişcare – aşa spunea cartea. Aşa că au continuat după cum urmează:

> Şi totuşi este de temut că acolo unde asemenea începuturi neînsemnate sunt lăsate să prolifereze, permise şi tolerate, atunci s-ar putea ca o dată cu trecerea timpului această mişcare să ia proporții şi să conducă la un rău mai mare şi mai cuprinzător. De aceea opinia noastră este că un plan atât de banal din punct de vedere confesional şi nici măcar foarte culpabil trebuie întâmpinat şi extirpat, prin măsuri de contracarare potrivite, în vederea a ceea ce se poate dezvolta din acesta.[18]

E zadarnic să argumentezi împotriva unei asemenea logici, aşa cum au aflat „Copiii vitregi" spre descurajarea lor.

Din sfatul dat clericilor din Bavaria, citat mai sus, este evident faptul că aceştia erau familiarizați cu acest domeniu al „Celui de-al doilea front" ce-l urma pe Jacob Hutter şi practica ținerea comunală a posesiunilor. Aceşti oameni, pe care-i

cunoaştem drept hutteriţi, continuă să o facă până în zilele noastre, în unele din statele noastre din vest şi în Canada. Istorisirea originii acestei practici printre hutteriţi este emoţionantă: era un grup de refugiaţi, bărbaţi, femei şi copiii acestora, ce nu aveau acoperiş deasupra capului decât frunzişul pădurii, fiind alungaţi din locuinţele lor din pricina credinţei. Liderul lor, în angoasa suferinţei, şi-a întins haina pe iarbă, a aruncat monedele ce le avea la el şi a poruncit tuturor celor ce-L urmau pe Hristos şi Crucea Lui să facă la fel. Toţi au consimţit şi aici a început practica hutteriţilor de a avea toate bunurile în comun. Urmând Fapte 2 şi 4 câţiva *Diener der Notdurft* au fost asigurate pentru a vedea dacă nevoile fiecăruia erau împlinite conform posibilităţilor fondului comun. Sub conducerea lui Peter Ridemann şi Peter Walpot acest mod de trai acceptat în mod voluntar a fost dezvoltat şi fondat confesional, astfel încât astăzi este încă o problemă de principiu.[kl]

Trebuie amintit că până şi hutteriţii aceştia nu se gândeau la impunerea viziunilor lor asupra altora şi nici la deposedarea cuiva de avutul său împotriva voinţei sale. Trebuie să admitem că astfel de proprietate comună este acceptabilă în comunitate;[l] dar doar prin actul liberei voinţe. Cu siguranţă nu e nimic greşit cu privire la acest mod de viaţă; dacă ar fi fost, atunci micul grup ce L-a urmat pe Hristos era un grup vicios.

Şi mai era şi Münster, un oraş din Westphalia, unde mişcarea anabaptistă a recurs la măsuri ce s-au dovedit mai

[k] Anabaptiştii ca întreg „nici nu au lăudat, nici nu au apărat” ideea hutterită, aceea de a combina „al meu şi al tău” în deţinere socială. Citim „Dass aber in Mehren gemeinschaft der güter haben, wollen sie nit loben noch verteidigen” (*Quellen IV*, pag. 193).

[l] În câteva cazuri erau oameni ce au urmat *Brüderschaften hutterit*, punându-şi bunurile în comun şi care au decis apoi să părăsească asociaţia – aceşti oameni s-au plâns că nu au putut recupera nimic. Aceasta constituia o problemă complicată, una ce după toate probabilităţile nu ar putea fi rezolvată spre satisfacţia tuturor.

târziu o dezonoare pentru ei. Aici liderii anabaptişti au deposedat de bunuri pe cei ce au rămas în oraş (sub asediu de către armatele episcopului), poruncindu-le să aducă proviziile la un depozit central, din care aprovizionările erau raţionalizate cu rigiditate. Fără îndoială că erau mulţi în oraşul nefericit ce şi-au adus bunurile împotriva voinţei lor.

Dar trebuie amintit că tragedia Münster a apărut după mulţi ani de suferinţă teribilă, aproape un deceniu de arderi pe rug şi spânzurări, expulzii şi încarcerări, ca să nu menţionăm torturile. Liderii rebeliunii erau oameni ce dădeau dovadă de o stare foarte asemănătoare oboselii de luptă. În zilele noastre ar fi fost alungaţi spre vreun ospiciu. Cu siguranţă un om ce pretinde că a fost îndemnat de Cel Atotputernic să-şi decapiteze soţia, ar fi în timpurile noastre transportat spre un loc unde n-ar putea să-şi facă rău sau să facă rău altora. Profesorul Gooch a spus că originile izbucnirii de la Münster „trebuie urmărite în opresiunea ce i-a adus pe oameni în pragul mâniei” şi putem accepta uşor această afirmaţie. Aşa cum este obişnuit în cazul oamenilor bolnavi mintal, era prezent un curent de apocalipticism şi mesianism, amestecat cu halucinaţii.

Multe s-au spus despre Münster. Până în zilele noastre acest caz permite o descotorosire facilă, mai ales printre oamenii cu reminiscenţe sacraliste, de lucrurile pe care, pentru a le realiza, au trăit şi au murit „Copiii vitregi”. Dar Münster era departe de a fi fost un anabaptism tipic. Aşa cum a spus marele istoric Toynbee, Münster a fost „o caricatură a mişcării”. Sau, citându-l pe profesorul Gooch încă o dată – „tragedia din Münster a atras atenţia asupra unei faze a mişcării ce era departe de a fi tipică în ce priveşte reala sa natură.”

Era de aşteptat că Münster va fi repudiat de tabăra anabaptistă însăşi. O respingere nimicitoare a cazului Münster, scrisă în 1535 (anul capitulării oraşului) şi chipurile de Menno

Simons, poartă numele semnificativ de „Blasfemia lui Jan van Leiden" şi este aproape o denunţare aspră a lui Münster.

Putem avea impresia că pentru duşmanii „Copiilor vitregi" veştile din Münster erau chiar favorabile, dându-le posibilitatea de a spune ceva ce toate fiinţele umane adoră să spună: „Ţi-am zis eu!" Au prezis că anabaptismul va conduce la haos şi aici aveau dovada vie a faptului că aveau dreptate, astfel încât au stors ultima picătură de propagandă din acest eveniment nefericit. A fost stabilit un tipar ce continuă până aproape de timpurile moderne, tiparul reprezentării anabaptismului pe pânza cazului Münster.[m]

Pretinzând că Münster era un caz tipic al mişcării, oamenii erau tentaţi să învinovăţească anabaptismul de Revolta Ţăranilor, această concepţie greşită continuând până în prezent. Nu este nevoie să negăm că ţăranii au fost impulsionaţi de scrierile lui Müntzer, dar delirul revoluţionar al acestei faze fanatice a reprezentat un dezacord între „Copiii vitregi" de la bun început. Nu au făcut aluzii foarte clare Grebel şi colegii lui că cooperarea dintre el şi ei era posibilă dacă el şi-ar fi abandonat tacticile revoluţionare? Trăsăturile esenţiale ale istorisirii anabaptismului pot fi spuse fără referire la Münster sau la Revolta Ţăranilor, căci nici una dintre acestea nu au fost împărtăşite de „Copiii vitregi".

În concluzie, putem evidenţia că ideea „Copiilor vitregi" în domeniul economiei era un lucru necesar în epoca Reformei. Lumea medievală a fost mai degrabă nemiloasă în această privinţă a lui „a avea" şi „a nu avea". Era necesară o schimbare şi în zilele dintâi ale tulburărilor reformatorilor, au

[m] La începutul secolului al XX-lea Edward Armstrong (în cartea sa *The Emperor Charles V* – „Împăratul Carol al V-lea", pag. 342) scria, cu referire specifică la anabaptişti: „De fiecare dată când obţineau supremaţia, aplicau metodele practice ale modernului anarhism şi nihilism principiilor declarate de comunism." Singura scuză pentru asemenea tip de scriere este faptul că sursele nu erau încă disponibile atunci. Nici un istoric redutabil al timpurilor recente n-ar repeta cuvintele lui Armstrong.

dat dovadă de o tendinţă de a sugera câteva schimbări.[n] În aceste zile dintâi, Luther a avut o discuţie în contradictoriu pentru foarte necesara reformă, spunând că „cerşitul trebuie să ia sfârşit în toată Creştinătatea." Chiar şi această declaraţie, ce pare destul de inofensivă, a fost detestată profund de oponenţii catolici, care cu siguranţă erau deranjaţi de orice rearanjare în domeniul lui „al meu şi al tău". Jerome Emser, „ţapul Billy", cum îl numea Luther cu afecţiune pe arhi-duşmanul său din tabăra catolică, l-a luat la rost pentru aceste spuse:

> Picard mai degrabă decât creştin, căci picarzii[o] au practica de a nu lăsa pe nimeni din rândul lor să cerşească .... Dar Alexius a meritat Cerul cerşind şi Martin, şi Elisabeta de asemenea, la fel ca Hedwig şi toţi slujitorii lui Dumnezeu ce au devenit plăcuţi lui Dumnezeu dând pomeni .... La fel cum apa stinge focul, aşa pomana şterge păcatele. De aceea nu este bine ca cerşitul să înceteze – multe fapte bune ar înceta să existe!

Dar această promisiune a unei sensibilităţi sociale reînnoite conţinută în Reforma timpurie nu a fost realizată. Luther a devenit mult mai conservator în problema reformei economice, fiind învinovăţit pentru neliniştea manifestată printre ţărani. Se pare că zarva „Copiilor vitregi" pentru mai multă responsabilitate în detrimentul posesiunilor contribuia la nelinişti. Se pare că epoca Reformei, departe de a cauza îmbunătăţirea destinului celor deposedaţi, de fapt o înrăutăţea. Şi aceasta i-a determinat pe „Copiii vitregi" să mărească

[n] Wilhelm Pauck crede că Bucer era înclinat la începuturi spre o anumită formă de „comunism creştin" (Cf. *Martin Bucer's Conception of a Christian State* – „Concepţia lui Martin Bucer despre statul creştin", în Princeton Theological Review, Vol. XXVI.) Aceasta nu ar fi surprinzător, având în vedere predispoziţia reformaţilor în anii dintâi spre multe aspecte ce au devenit cunoscute mai târziu drept excese anabaptiste.

[o] „Picard" era sinonim cu „waldensian". Luther folosea cei doi termeni alternativ, asemeni multora în acele vremuri.

cererea pentru conştiinţă în privinţa proprietăţii. Unul dintre ei, Jörg Schnabel, a spus în timpul procesului:

> În zilele când papistaşii erau în ascensiune, nu se întâmpla ca săracii să fie forţaţi să-şi cedeze casa şi pământul, acum, totuşi, sunt deposedaţi de ele. Şi magistraţii din Wolkstorff au fost auziţi spunând că dacă ei [i. e. săracii]ar fi să îşi asculte predicatorii, atunci ei n-ar mai sta acolo, şi atunci Excelenţele lor i-ar trata cu mai multă severitate.[19]

Dobânzile s-au mărit şi când s-a amintit faptul că oamenii nu împrumutau în acele zile decât dacă aveau vreun necaz, aceasta n-a contribuit decât la înrăutăţirea situaţiei. Schnabel a spus: „Dobânda la camătă este de un florin la douăzeci, dar acum ei iau un *malter* din grâu, ce valorează doi florini sau doi şi jumătate. Biserica obişnuia să reţină cinci la sută, ceea ce este interzis în Biblie."[20]

Camăta nemiloasă, practicată de Bisericile Protestante, în stilul tipic medieval, cu banii Bisericii, l-a împins pe Schnabel în sânul anabaptismului. A părăsit Biserica Lutherană, la care fusese trezorier (astfel încât avea cunoştinţă de toate de la sursă), fiindcă aduna banii din dobândă, în timp ce mulţi oameni săraci din umbra Bisericii trăiau în cruntă sărăcie. Având mustrări de conştiinţă cu privire la o astfel de politică, Schnabel a apelat la pastor, la primar, la Consiuliul oraşului (Madburg), dar fără rost, după care şi-a predat postul şi s-a alăturat anabaptiştilor.[21] Aceasta s-a întâmplat în anul 1538. În noua comunitate, Schnabel a găsit sensibilitatea cu privire la necazul uman după care tânjea în Biserica de stat. În această congregaţie anabaptistă una din întrebările puse unui potenţial membru era: „Dacă ar fi nevoie, eşti pregătit să predai toate posesiunile tale în folosul frăţiei şi eşti de acord să nu laşi nici un membru în nevoie, fiind capabil să ajuţi?"

Deşi ideea „Copiilor vitregi" de „comuniune de bunuri" era contestată de reformatori şi de urmaşii acestora atât de mult

încât clericii protestanţi erau demişi dacă o sprijineau, se poate spune în această privinţă , ca şi despre altele ce erau parte integrantă a viziunii acestor radicali, că a fost în definitiv acceptată ca un ideal creştin valabil. Bisericile Reformate ale Ţărilor de Jos au stabilit mai târziu un record de invidiat în donaţiile materiale pentru alinarea nenorocirilor omeneşti – sume fantastice de bani au fost trimise, de exemplu, waldensienilor în necaz din Piedmont, în 1698. Dar şi după atâţia ani, există reminiscenţa faptului că această practică a administrării creştine a fost implementată de către „Copiii vitregi". În acele zile cineva care nu era anabaptist, scria făcând aluzie la ei: „Deşi oamenii Bisericii Reformate a Olandei merită într-adevăr să fie lăudaţi pentru bunăvoinţa lor faţă de săraci, totuşi această virtute este adevărată în mod special datorită acestor oameni. În plus, ei au grijă să se îmbrace modest."[22]

În timpurile noastre copiii „Copiilor vitregi" continuă viziunea de odinioară referitor la îndatorirea de a transmite o sarcină celui ce numeşte ceva avutul său personal. Programul de ajutorare al menoniţilor este cunoscut în toată lumea şi trebuie doar menţionat. Oriunde este suferinţă umană, sunt şi aceşti descendenţi ai „Copiilor vitregi" ce sunt mereu gata să facă orice pentru a ajuta."[p]

Indiferent ce înţelegeau oamenii prin „comuniunea de bunuri", acesta era un lucru bun. Nu e exagerat să spunem că dacă lumea vestică ar fi dat ascultare acestor radicali şi ar fi preluat ideologia şi practica lor (ceea ce e deja prea mult a cere), atunci Karl Marx ar fi avut puţin de susţinut în teoriile

[p] Atunci când cu câţiva ani în urmă o tornadă devastatoare a lovit oraşul Flint din sud-estul statului Michigan, au ajuns acolo câteva camioane care transportaseră zeci de tineri. Şi-au întins corturile şi au început să ajute la curăţarea molozului, alinând necazul cauzat de dezastru. Aceştia erau anabaptişti (menoniţi) dintr-un stat vecin. După ce oraşul a fost reaşezat, au dispărut la fel de subit cum au apărut.

sale economice şi puţin de scris în studiile sale. Iar aceasta ar fi produs o diferenţă uriaşă în cursul istoriei lumii.

Propunem o încuviinţare postumă pentru un grup de oameni ce au fost deschizători de drum a viziunii creştine a proprietăţii, o viziune la care se refereau cu dispreţ ca la „comuniune de bunuri”. Toţi cei ce răspund acestei propuneri şi sunt de asemenea legaţi de Confesiunile Belgice, ar vrea să facă ceva cu privire la acest fragment: îi detestăm pe anabaptişti ... care resping conducerea civilă şi magistraţii şi ar răsturna justiţia, introducând comuniunea de bunuri, năruind buna-cuviinţă şi buna ordine, pe care Dumnezeu le-a stabilit printre oameni.”[q] „Copiii vitregi” spuneau lucruri pe care reformatorii n-ar fi trebuit să le trateze cu nişte clişee străvechi şi cu acuzaţia sinistră de *Kommunisten*!

---

[q] Ar fi cel puţin un pas spre direcţia corectă dacă textul Confesiunilor Belgice aşa cum a fost stabilit la Sinodul de Revizuire din 1566, ar fi înlocuit cu textul din versiunea originală. Guido de Brès, autorul Crezului, a spus: „Nous détestons tous ceux qui veulent reietter les Superioritez et Magistrat et renverser la justice, mettans communautez des biens et confondant l'honnestate que Dieu à [sic, o tipărire greşită a lui *a*] mis entre les hommes.” Sinodul de Revizuire a înlocuit forma verbală *mettans* cu *introduis*, iar motivul schimbării nu este dat, desigur, dar acesta poate fi semnificativ. *Mettans* este de la verbul *mettre*, un verb ce înseamnă *a realiza prin ordin* (cf. Participiul perfect al acestui verb este *mis*, căci se află în aceeaşi propoziţie, în *que Dieu a mis entre les hommes*), în timp ce *introduis* vine de la *introduire*, un verb ce înseamnă a introduce cu *orice* preţ. *Mettre* înseamnă a introduce în tradiţia dictatorială, a introduce asemeni lui Dumnezeu, iar *introduire* înseamnă a introduce oricum, chiar şi prin proceduri complet democratice. Versiunea din 1566 este de aceea mult mai dezaprobatoare decât versiunea originală, căci textul din 1566 condamnă „comuniunea de bunuri” practicată de hutteriţi, iar textul din 1559 (compus în acel an, dar tipărit pentru prima dată în 1561) nu o face.

8 Rottengeister!

Nu te teme, turmă mică ....
Luca 12:32

Pe vremea sa, Luther a spus că din tabăra lui au plecat *Wiedertäufer*, *Sacramentaschwärmer*, *und andere Rottengeister*. În capitolele anterioare ne-am ocupat de primii doi termeni de reproş atribuiţi „Copiilor vitregi”, iar în acest capitol ne ocupăm de ultimul dintre aceştia.

Termenul *Rottengeister* le includea pe toate pentru a acoperi restul aşa-numitului grup malefic. De aceea în acest capitol final vom analiza câteva din trăsăturile rămase ale viziunii „Copiilor vitregi”.

Dintr-o anumită perspectivă, numele de *Rottengeister* conduce mai direct spre inima „Celui de-al doilea front” faţă de celelalte cuvinte defăimătoare folosite în acest sens. Un *Rott* este o clică, o facţiune, un grup, iar *Rottengeister* sunt organizatorii acestui grup, cei ce au determinat crearea facţiunii, iniţiatorii de şleahtă. Într-un limbaj mai sofisticat, *Rottengeister* sunt agitatorii din cadrul unei societăţi pentru a forma un partid. În terminologia noastră din prezent putem spune că *Rottengeister* sunt agitatorii, a căror activitate conduce la o situaţie compozită, aceasta asemănându-i cu „ereticii”, căci, aşa cum am văzut, cuvântul „eretic” desemnează luarea unei decizii. În timpurile medievale, ca şi în orice situaţie sacrală, *Rottengeister* erau întruchiparea răului, fiindcă reprezentau o ameninţare la societatea monolitică. În limbajul împrumutat din scena Crucificării se spune că ei erau vinovaţi de „împărţirea robei lui Hristos.” Termenul *Rottengeister* era foarte util în lupta psihologică ce se dezlănţuise asupra „Celui de-al doilea front”, căci ceea ce

reprezenta „ereticul” în ochii sacralismului medieval, reprezenta şi anabaptistul în ochii neo-sacraliştilor din timpurile Reformei.

Nici unul dintre reformatori nu pare să fi fost conştient de faptul că creştinii sunt şi, prin natura lucrurilor trebuie să fie, *Rottengeister*. Creştinii sunt separaţi pentru a crea un grup, o facţiune, un element. Biserica Noului Testament este prin definiţie o sectă, un grup de adepţi (cuvântul sectă, este, aşa cum am spus, din latinescul *sequor*, un cuvânt a cărui idee esenţială este de „a urma”). Ceea ce vor să evite sacraliştii cu orice preţ este în viziunea creştină *sine qua non*, şi anume „a alege în această zi cui vei sluji.” Se poate spune că dacă reformatorii voiau să fie conduşi de Noul Testament, n-ar fi existat niciodată „Cel de-al doilea front”, căci atunci ambiţia „Copiilor vitregi” de a organiza o Biserică ce era formată din urmaşi n-ar fi părut inacceptabilă.

În vremurile lor, donatiştii au înţeles că a elimina din viaţa oamenilor acel „pentru sau împotriva” Creştinismului era echivalent cu a pune capăt Creştinismului. „Ereticul” medieval realizase şi el acest lucru. Şi, de asemenea, şi oamenii „Celui de-al doilea front”. Toţi aceştia erau dedicaţi creării unei Biserici compuse din creştini-prin-alegere, pentru a lua locul Bisericii ce constă din creştini-prin-întâmplare. Viziunea restituţionistă vizează crearea unor insule în marea umanităţii şi, dacă este posibil, a unor continente. Această viziune delimitează o hartă a reliefului, cu părţi deasupra şi dedesubtul nivelului mării, având o frică înnăscută de un peisaj aşa cum se spune a fi existat înainte de Genesa 1:9. Nu trebuie să fim surprinşi când auzim că oamenii cu o asemenea viziune sunt numiţi *Rottengeister*.

Refuzul jurământului era parte a moştenirii restituţioniste. Vom studia această trăsătură şi vom descoperi că acest refuz de a face un jurământ era consecinţa convingerii fundamentale a unui „eretic”.

În societatea occidentală contemporană jurământul este în principal un mijloc pentru a asigura sinceritatea, este un mijloc prin care oamenii doresc să obțină „adevărul, întregul adevăr şi nimic altceva în afară de adevăr". Dar aceasta reprezintă o îngustare a sensului şi practicii de bază. Pe vremuri, un jurământ era mai degrabă un mijloc pentru a asigura loialitatea supuşilor față de cei ce erau în rang mai înalt, fiind un jurământ de fidelitate.

Deşi jurământul este amintit în Scripturile creştine, în Vechiul şi în Noul Testament, nu este o tradiție abordată de acestea. Jurământul este pre-creştin, fiind utilizat adesea, de exemplu, în societatea etnică a Romei pre-constantiniene. În societatea respectivă jurământul de fidelitate era utilizat în mod comun.[1] În Roma antică jurământul servea în special asigurării fidelității față de împărat. În această perspectivă, jurământul avea o pregnanță categoric religioasă. Ca atare, era parte integrantă a situației sacrale. Dedesubtul acestuia era presupunerea că conducătorul şi supuşii recunosc şi se închină aceluiaşi Obiect, în prezența căruia conducătorul şi cei conduşi se situează laolaltă în timp ce fac legământ unii cu ceilalți. În societatea respectivă, jurământul era un lucru ce susținea sacralismul, loialitatea religioasă şi cea civilă sau politică suprapunându-se de fapt. În societatea respectivă jurământul este exact opusul principiului de „a da Cezarului ce-i a Cezarului şi lui Dumnezeu ce este a lui Dumnezeu"; de fapt, în acea societate această expresie biblică n-avea nici un sens, căci divinitatea şi conducătorul sunt două aspecte ce nu se disting.

Era de aşteptat, *a priori*, ca primii creştini să dea de bucluc cu privire la jurăminte, căci Dumnezeul lor nu era acelaşi Obiect ca şi cel ce-l viza pe împărat. Creştinii erau doritori şi pregătiți să promită fidelitate împăratului, dar nu şi dumnezeului împăratului. Acei primi creştini aveau o problemă în această privință, o problemă foarte similară celei ce-i hărțuia pe evrei, şi anume: „Este legal să dai tribut Cezarului?"

Conştiința lor le interzicea să se implice într-un jurământ, aşa cum era specific societății păgâne a Romei.

De aceea, primii creştinii erau mai predispuşi spre dezvoltarea unei rețineri față de jurământ, căci li se părea – şi în această privință aveau dreptate – că acesta era inventat pentru a-i prinde. Nu e surprinzător că au început să privească jurământul ca pe un lucru detestabil, inspirat de puterile întunericului. Probabil această convingere este exprimată în spusele atribuite lui Grigorie de Nazians: „Ce este mai rău decât un jurământ? Nimic, aş spune."

Să ne amintim că în zilele lui Decius oamenilor li se cerea că semneze o declarație pe proprie răspundere (un instrument ce se poate denumi pe drept cuvânt un jurământ scris) ce atesta loialitatea față de religia imperială. Aceasta era de asemenea o capcană în care erau prinşi creştinii, fiind planificată în acest fel. Şi aceasta putea să fi contribuit la detestarea jurământului ca un mijloc de deservire a sacralismului.

Se pare că această tradiție în dezvoltare a detestării jurământului nu era împiedicată prea mult sau foarte eficient de faptul că Vechiul Testament nu doar tolera jurământul, dar se pare că îl agrea. Primii creştini au realizat că Noul Testament vine cu o formulă nouă pentru societatea umană, căutând să creeze „un popor al lui Dumnezeu" ce să nu fie echivalent cu „poporul" în general. Ei erau convinşi că „vechiul" ce fusese „aproape de pieire" (Evrei 8:13) a căzut când noua ordine a fost instaurată, fiind pregătiți pentru ideea că jurământul poate fi acum parte a vechiului. Faptul că acesta fusese o unealtă pentru crearea şi păstrarea unei societăți non-compozite i-a făcut mai pregătiți să privească jurământul ca învechit. Oricum, plasarea pe un nivel secundar al Vechiului Testament şi nepermiterea jurământului fuseseră aspecte conexe de-a lungul timpurilor.

Promotorii schimbării constantiniene erau rapizi în a-şi însuşi obiceiul deja existent al jurământului şi a-l transforma

pentru a servi scopurilor proprii. Constantinienii era prieteni ai jurământului în aceeaşi măsură în care „ereticii" erau duşmanii acestuia. Atitudinea cuiva referitoare la jurământ devenise mai târziu un indiciu cu privire la poziția sa vizavi de „sacralismul creştin". De aceea citim în jurisprudența timpurilor medievale că „Dacă orice om respinge dintr-o superstiție religioasă damnabilă religia jurământului, refuzând să jure, va fi numit eretic din pricina acestui comportament." Devenise o procedură standard printre inchizitori să-şi testeze victimele confruntându-le cu jurământul – dacă refuzau să depună jurământ, aceasta era dovada *prima facie* pentru apartenența la „erezie". Unul din inchizitorii notorii ai timpurilor medievale, Bernard Gui, a rezumat procedura în următoarele cuvinte: „toți cei ce repudiază jurământul şi refuză să depună jurământ, sunt *ipso facto* condamnați ca eretici."[2] O asemenea politică le întărea „ereticilor" convingerea că jurământul era demonic, inventat de diavol în efortul de a nenoroci credinciosul.

Jurământul era un aspect ce servea sacralismului în asemenea măsură încât Biserica medievală se folosea de el în mod liber în expansiunea programului său. Jurământul ajuta la crearea unui soi de lume pe care o voiau adepții „sacralismului creştin" şi servea la găsirea şi marcarea spre pieire a celor ce stăteau în calea acestui obiectiv. În 1229 la Toulouse s-a dat următorul ordin:

> Pentru ca ... ereticii să poată fi exterminați mai prompt şi credința romană să fie plantată mai rapid în aceste pământuri, decretăm ca să ... determinați toți tinerii peste 14 ani şi tinerele peste 12 ani să renege toată erezia şi să promită sub jurământ că vor apăra Biserica Catolică şi-i vor persecuta pe eretici. Toți acei ce după o asemenea renegare vor fi găsiți că s-au lăsat de credință ... vor fi pedepsiți aşa cum merită apostații.[3]

Oriunde exista o epidemie de „erezie", Biserica medievală privea jurământul ca mijlocul prin care să rezolve această problemă. Spre exemplu, Conciliul din Verona, ținut în 1184, ce avusese unul din principalele subiecte pe agenda sa problema „ereziei" răspândite cu rapiditate, a decis ca în fiecare comunitate să fie numiți trei sau mai mulți oameni ce să „fie legați prin legământ să divulge numele oricui este eretic şi țin *Winckelpredigten* sau greşesc în orice alt fel."[4] Nu e surprinzător că „ereticii" dezaprobau jurământul ca obicei al societății medievale.

În primii ani ai secolului al XIII-lea aceeaşi politică era implementată în Olanda. Pentru a localiza şi lichida „ereticii" din acele locuri următorul jurământ a fost cules din popor:

> Eu, (numele şi prenumele), jur pe Dumnezeu cel Atotputernic, magistratului sau locțiitorului acestuia, că voi spune adevărul sincer, fără frică, în ce priveşte toate aspectele cunoscute de mine şi cu privire la care sunt interogat, nu doar despre pe mine, dar şi despre alții, aşa să mă ajute Dumnezeu şi maica Lui.

O formă oarecum extinsă spunea în felul următor:

> Eu, (numele şi prenumele), jur pe Dumnezeu cel Atotputernic, domnului meu, episcopului (numele şi prenumele), fără prefăcătorie, că de acum încolo nu voi mai merge la oamenii ce se numesc ..., ..., ... etc., şi că nu mă voi întovărăşi cu aceştia şi nici cu liderii lor, învățătorii lor etc., atâta timp cât ei rămân eretici. Ba mai mult, eu reneg orice fel de necredință ce este contrară cu credința deschisă învățată şi menținută oriunde în Biserica Romană şi Creştinătate .... Aşa să mă ajute Dumnezeu şi maica Lui.[5]

Cu privire la faptul că jurământul era folosit în mod constant ca armă cu care „sacralismul creştin" era susținut şi căruia i se opunea „ereticul", nu e de mirare că ostilitatea

referitoare la jurământ a devenit o trăsătură diferențiatoare a „ereticului". O găsim descrisă în felul următor:

> Blasfemiile ticăloase ale acestei erezii sunt: negarea că păcatele sunt iertate prin botez; susținerea că sacramentul trupului şi sângelui lui Hristos este nebunie; că prin punerea mâinilor pontife nu este conferit nimic celuilalt; că nimeni nu primeşte Duhul Sfânt dacă faptele bune nu premerg această primire; că mariajul este condamnabil, că întreaga Biserică este compusă doar din ei şi că depunerea jurământului este un delict. [6]

Oricine ezita cu privire la jurământ era din start suspectat de „erezie" – într-atât era acesta un indiciu al ereziei. Găsim un om foarte bine informat şi un fiu loial al Bisericii predominante, Peter Cantor, capelanul din Notre Dame din Paris, punând întrebarea, criticabilă în ce-l priveşte: „De ce declarăm cathar de îndată pe omul care împlineşte această poruncă [a lui Hristos, adică „Nu jura pe nimic"]?"[7]

Exista o lungă tradiție referitoare la jurământ când în secolul al XVI-lea a avut loc reforma, căci multe secole de-a rândul fusese semnul ortodoxiei, pe când aversiunea față de jurământ era însemnul neortodoxiei.

Aşa cum era în cazul respectului față de moştenirea restituționistă, la început, reformatorii simpatizaseră cu poziția pe care „ereticii" din vechime o susțineau referitor la jurământ. Aşa cum un cercetător a menționat: „Anumite idei care mai târziu erau numite idei anabaptiste erau foarte atrăgătoare pentru unii din primii reformatori ai Țărilor de Jos; să luăm în considerare aversiunea față de jurământ pe care o arătase Willem din Utrecht în 1525."[8] Acest Willem din Utrecht nu era anabaptist, deşi ar fi putut deveni unul dintre aceştia cu uşurință. În acele vremuri, un admirator al lui Hendrick Voes şi Johannes Esch (primii oameni care au murit pentru cauza „lutherană"), un om cu numele de Reckenhofer scria că

„Jurământul obişnuit cerut de conducătorii civili de la supuşii lor este ilicit şi este împotriva poruncilor lui Hristos."[9] După toate probabilitățile, acest Reckenhofer şi-a obținut convingerea de la „ereticii" dinaintea Reformei – unde altundeva ar fi putut fi spuse aceste lucruri? În anul 1546 mai erau încă oameni care, nefiind anabaptişti, nu depuseseră jurământ – de exemplu, unul Pierre Alexander.

Cu migrarea reformatorilor spre dreapta, ceea ce le-a adus neo-sacralismul ca formulă de urmat, orice ezitare în ce priveşte jurământul a ajuns a fi considerată drept greşeală supărătoare. Calvin n-a ezitat să spună că această sensibilitate la Pierre Alexander, pe care l-am menționat mai sus, era „lourde fault", o eroare gravă.[10] Calvin devenise suficient de sacralist pentru a se uita bănuitor la orice om ce nu era de acord cu această practică, jurământul, care servise atât de mult cauzei sacraliste.

În timpul scrierii Catehismului din Heidelberg, neo-sacralismul devenise puternic înrădăcinat. În acest răstimp „Copiii vitregi"deschiseseră „Cel de-al doilea front" şi toată antipatia pentru cei ce refuzau practica jurământului s-a răsfrânt asupra lor. Întrebarea 101 a Catehismului îi are pe ei în vizor: „Dar nu putem să jurăm în Numele lui Dumnezeu într-o manieră plăcută lui Dumnezeu?" Palatinatele, pentru care fusese scris inițial Catehismul din Heidelberg, era un stat sacral – aspect căruia nu îi lipsea provocarea „Copiilor vitregi" – şi aici era o şansă bună pentru a pune o vorbă bună jurământului ce slujea sacralismul; astfel, răspunsul în Catehism era „Da, ..."

„Copiii vitregi" erau într-atât de puțin predispuşi spre practica jurământului pe cât erau reformatorii de înclinați să o facă, moştenind această atitudine negativă o dată cu viziunea restituționistă, ce a generat această atitudine cu mult timp în urmă. Şi acum că se formaseră două tabere, reformatorii au început să-şi îndemne magistrații, exact la fel cum sacraliştii medievali îi îndemnau pe ai lor, pentru a încerca să prindă în

plasă orice sectant – aceeaşi plasă pe care o folosise Decius în zilele sacralismului păgân din vechime şi pe care au folosit-o constantinienii în zilele „sacralismului creştin". Reformatorii şopteau în urechile conducătorilor civili, cu referinţă specifică la „Copiii vitregi": „Dacă ei refuză să jure, atunci să fie expulzaţi şi să nu se întoarcă niciodată .... Apoi dacă se întorc în domeniile acelea, fie ca să fie trataţi în aşa fel, încât să nu o mai facă vreodată."[11] (Ultima expresie este un mod eufemistic de a spune că aceştia trebuiau condamnaţi la moarte.)

La Zürich autorităţile civile stimulate de reformatorii de acolo, au publicat un Edict în 1539 a cărui intenţie era lichidarea „Copiilor vitregi":

> Poruncim cu stricteţe tuturor locuitorilor domeniilor noastre ... ca dacă aud ceva despre anabaptişti să ne informeze în ce-i priveşte în baza jurământului cu care sunt legaţi .... Vom pedepsi fără milă, din pricina încălcării credinţei şi jurământului pe cei ce au jurat ..., pe toţi cei ce ajută şi nu pleacă sau raportează, sau îi aduc drept prizonieri pe asemenea persoane.[12]

E de la sine înţeles că asemenea tactici nu au sporit dragostea „Copiilor vitregi" pentru jurământ.

În apropierea localităţii Basel noi jurăminte speciale au fost formulate despre eliminarea oricărui anabaptist cu ameninţarea ce o reprezenta pentru o societate omogenă.

În Olanda reformată exista aceeaşi politică. În 1574 Sinodul ţinut în acel an la Dordtrecht a pus întrebarea: „Cum pot fi eliminaţi anabaptiştii sau determinaţi să o ia pe calea cea dreaptă?" Răspunsul dat de acest corp ecleziastic a fost: „Mustraţi şi solicitaţi magistraţii să nu primească sau să tolereze în teritoriu pe oricine afară de cei ce depun jurământul." Câţiva ani mai târziu, în 1601, Edictul din Groningen, menţionat anterior în aceste studii, propunea de

asemenea să depisteze anabaptiştii cu ajutorul jurământului.[a] Asemenea utilizare a jurământului i-a convins şi mai mult pe „Copiii vitregi" că acesta vine de la diavol.

În politica lor de severitate împotriva „Copiilor vitregi", reformatorii nu erau oameni rău-intenţionaţi, ci doar oameni induşi în eroare. Ei credeau cu sinceritate că societatea poate fi unită doar ţinută laolaltă de o dedicare religioasă comună, iar jurământul era şi un simbol al acestei dedicări comune şi un mijloc de a o asigura. Dacă admitem această premisă, atunci rigoarea lor referitoare la „Copiii vitregi" este explicabilă şi chiar justificabilă. Aşa cum evidenţiază un scriitor recent: „Din momentul în care tradiţiile şi loialităţile străvechi ale comunităţii şi-au găsit centrul simbolic în jurământul civil, respingerea acestuia era profund deranjantă." Pentru un om ce nu respingea premisa sacrală, repudierea jurământului era începutul sfârşitului ordinii şi bunei cuviinţe sociale. Aşa cum s-a exprimat Zwingli:

> Căutaţi să distrugeţi magistratura şi puterea investită în ea. Eliminaţi jurământul şi aţi destrămat toată ordinea .... Vezi, dragă cititorule, toată ordinea este răsturnată atunci când jurământul este revocat .... Renunţaţi la jurământ în orice stat şi dintr-odată şi în acord cu dorinţa anabaptiştilor, magistratura este îndepărtată şi toate lucrurile se vor desfăşura aşa cum îşi doresc ei. Doamne sfinte, ce confuzie şi răsturnare a tuturor lucrurilor![13]

În această privinţă ambele părţi erau oneste cu ele însele şi cu cealaltă parte, dar una din ele greşea. Orice protestant

[a] Citim în Edict următoarele: „Oock sal niemandt tpt eenighe Administratie bedieninge publicke ofte Privatie, noch oock tot cunschap ofte ghetuighenisse toeghelaten worden hij doe dan de solemnelen daer toestaenden Eedt, alsucken Eedt wezgerende sullen ghestraft worden, als nae recht behoort" (publicat în Nr. 1172 în *Knuttel Collection* a Tracturilor istorice olandeze).

poate doar deplânge roadele acestei erori. Să ne gândim doar că l-au tras pe roată pe Georg Blaurock, un om cu o asemenea inimă mare, pentru a-l forța să repete cuvintele unui jurământ ordinar! Aceasta era o acțiune de un diavolism autentic. Şi apoi, când epava umană torturată, îngrozindu-se de perspectiva unei torturi şi mai crunte, a respectat gesturile depunerii jurământului, un „păcat" pentru care oamenii săi nu l-au condamnat, l-a auzit mai apoi pe Zwingli spunând: „Tu nu-L urmezi nici pe Hristos, nici propriile voastre decrete": aceasta este perfidie diabolică sporită.

Toate acestea fiind spuse, ne-am putea bucura desigur că oamenii au ajuns să vadă că premisa sacrală nu este sustenabilă, realizând că aceasta nu este condiția obligatorie pentru pacea civică prin faptul că toți cetățenii se închină la acelaşi altar. Am putea da exemplul Elveției, țara care a făcut viața aproape imposibilă pentru „Copiii vitregi" ce refuzau să depună jurământ, pentru a demonstra faptul că premisa sacralistă este greşită. Aici avem o țară în care sunt declarate diversități religioase (alături de diferența rasială şi lingvistică), dar care este un exemplu clasic de pace şi linişte de ceva vreme. Zarva şi tensiunea sunt prilejuite în mod evident nu de repudierea premisei sacraliste, ci mai degrabă de păstrarea acesteia.

O dată ce premisa fundamentală a sacralismului a fost discreditată, s-a domolit o mare parte din zgomotul şi tumultul referitor la jurământ. Nu mai simțim nevoia unui jurământ de fidelitate şi a unui jurământ ce să asigure informarea despre ceilalți oameni. Avem doar jurământul veridicității. Şi chiar aici „Jur solemn" poate fi înlocuit de „Afirm în mod solemn" – o alternativă pentru oamenii ce cred că jurământul nu este permis. Şi făcând aceasta nu suntem mai răi ca alții. Temuta destrămare a întregii ordini şi bunei cuviințe, prezisă atât de sigur de reformatori şi de toți ceilalți ce erau convinşi de viziunea pre-creştină a societății umane, nu s-a materializat.

Am preluat viziunea „Copiilor vitregi" în această privință şi n-am ajuns la casa de nebuni.[b]

*   *   *   *   *

Nu trebuie să ascultăm prea mult „Cel de-al doilea front" pentru a auzi ceva spus despre întrupare, căci „Copiii vitregi" erau acuzați de a fi susținut idei incorecte în această privință. Această acuzație îşi găseşte exprimarea clasică în Articolul 18 al Confesiunii Belgice, care vorbeşte despre „erezia anabaptiştilor, ce neagă că Hristos a luat trup din mama Sa." Această erezie uneori era exprimată şi astfel: Isus Hristos nu a preluat natura umană de la mama Sa, Maria, ci a adus-o cu El, din Ceruri, aceasta fiind purtată de Maria, aşa cum apa este purtată de un canal. Această reprezentare era considerată condamnabilă, deoarece făcea ca umanitatea lui Hristos să fie asemenea, dar nu identică cu umanitatea celor pe care El venise să-i mântuiască.

Această aberație de la cristologia tradițională nu a fost niciodată parte integrantă a viziunii anabaptiste. Dacă aceasta ar fi fost cunoscută şi acceptată, am putea în mod evident şi potrivit să omitem această discuție. Dar din moment ce Confesiunea Belgică vorbeşte despre acest aspect ca fiind comun anabaptismului, trebuie să-i acordăm atenție, cu atât mai mult că această generalizare nefundamentată continuă a fi făcută.[c]

---

[b] În teritoriile unde influența restituționismului nu era puternică, jurământul era utilizat până în timpurile recente pentru a preveni „revizionismul". Cu mai puțin de un secol în urmă nimeni nu putea obține rangul de profesor la Universitatea din Viena până nu era pregătit să jure loialitatea ideologiei romano-catolice (Herzog, *Realencyclopediae für Prot. Theol. und Kirche, IX*, S. 204.)

[c] Prof. Berkouwer continuă să vorbească despre această eroare ca parte integrantă a anabaptismului, derivată din trăsătura fundamentală a viziunii anabaptiste, şi anume „falsul dualism" sau „firea" vs. „harul." Din câte se

Din câte se pare Melchior Hofmann a fost cel ce a inserat această viziune deviantă a umanității lui Hristos în curentul anabaptismului şi nu putem pricepe ce l-a determinat să gândească în acest fel. Oricum, nu el este cel ce a inventat noțiunea docetică,[d] aceasta fiind cultivată mai devreme, de fapt, fiind deja prezentă când Scripturile Noului Testament au fost scrise. De la Hofmann şi-a însuşit Menno Simons acest curent docetic, Simons fiind probabil cel mai influent scriitor în tabăra „Copiilor vitregi". Această perspectivă a pătruns în principal prin Menno în curentul gândirii anabaptiste cu ceva timp înainte de a deveni prinsă în cristologia docetică. Menno Simons predica şi învăța viziunea ortodoxă, un fapt ce dovedeşte că docetismul nu este parte integrantă a viziunii anabaptiste. Ba mai mult, docetismul n-a fost acceptat niciodată în zonele largi ale „Celui de-al doilea front", rămânând limitat destul de mult la acele zone sub influența olandeză. Chiar şi în aceste zone a fost respins din nou în decursul timpului, astfel încât de foarte mult timp descendenții „Copiilor vitregi" au împărtăşit perspectiva ortodoxă. Toate acestea arată că cristologia docetică era un „amuzament", *accidens*, un corp mai mult sau mai puțin străin în țesuturile anabaptismului.

Este evident din arhivă că Menno era predispus să adopte viziunea docetică în focul bătăliei. În mod principal Ioan à Lasco, un nobil polonez ce a jucat un rol definitoriu în partea nordică a Țărilor de Jos, l-a condus pe Menno pe drumul

pare, acest „dualism" i-a făcut pe anabaptişti să se opună ideii că Hristos S-a identificat cu natura umană. Credem că viziunile lui Berkouwer implicau două erori – una (în care Berkouwer are de partea sa Confesiunea Belgică) este că perspectiva deviantă a întrupării era parte integrantă a viziunii anabaptiste, şi alta că era supralicitarea lui „een uitgesproken dualisme."

[d] Cuvântul *docetic* este derivat din grecescul verb ce înseamnă *a apărea* sau *a părea*; în viziunea docetică, umanitatea lui Hristos era doar o umanitate aparentă, nu una reală. Docetismul a fost una din primele erori ce au atins Biserica creştină şi găsim respingerea acestei idei încă în II Ioan:7.

docetic. Acest à Lasco s-a exprimat într-un fel ce l-a făcut pasibil de acuzația că învăța că Hristos era întrupat cu aceeaşi natură căzută ce-i caracterizează pe cei pentru care a venit să moară.[e] În timp ce-l citim pe à Lasco, avem impresia că susținea că Hristos fusese părtaş păcatului original atât în ce priveşte vinovăția, cât şi gradul de afectare, iar aceasta era mai mult decât putea suporta Menno şi, pentru a găsi o cale de a contracara poziția lui à Lasco, Menno s-a refugiat în viziunea docetică.

Problema pe care à Lasco a încercat să o analizeze teologic este prin natura sa terenul de joacă preferat al unui teolog amator şi durerea de cap a unui teolog serios. Modul în care Hristos a putut să se identifice cu rasa umană, fără a deveni moştenitor al căderii acestei rase, este un *puzzle* teologic major, unul pe care teologia catolică l-a „rezolvat" prin inventarea ideii de „concepție imaculată" a mamei lui Hristos, un mijloc prin care oamenii caută să asigure lipsa păcatelor lui Hristos prin asigurarea unei mame fără păcat. (De fapt, nu aceasta este soluția problemei, căci mută problema în urmă cu o generație, lăsând fără explicație conduita fără pată a Mariei.)

Menno a intrat în luptă şovăitor, nefiind un teolog speculativ şi refuzând să aducă problema în predicile sale datorită caracterului prea speculativ al discuției pentru omul simplu. Dar à Lasco teologhisind nu i-a dat posibilitate de alegere, în special când asociații acestuia, Gellius Faber şi Martin Micron, au dat semne că sunt de partea lui à Lasco. Când Menno a adus obiecții viziunilor lui à Lasco, spunând că îl deposedau de Cel Fără Păcat, à Lasco şi susținătorii lui l-au atacat pe Menno, scriindu-i teancuri de hârtii plicticoase pentru

[e] Din motive care nu au fost niciodată explicate în mod adecvat, în Reforma poloneză exista o tendință pronunțată spre unitarianism. Această tendință s-a manifestat de timpuriu şi a devenit în curând dominantă. Este posibil ca declarațiile înfiorătoare ale lui à Lasco referitoare la relația lui Hristos cu păcatul original să fi fost simptomatice pentru tendința lui spre unitarianism.

a-i arăta alte „erori ale anabaptismului", iar Menno a procedat la fel în apărarea poziției sale. Ar fi fost mai bine dacă à Lasco n-ar fi abordat taina întrupării, fiind o problemă delicată şi ar fi realizat mai bine că orice ar fi putut face, ar fi rămas „*groote verholentheyt*" (o mare taină), aşa cum a spus Menno. Un lucru este limpede – că Menno nu a savurat speculațiile teologice şi că a intrat în dispută doar pentru că era convins în mod sincer de faptul că demnitatea lui Hristos era periclitată.

Acum că zgomotul luptei s-a stins, acum că acele forțe îndurătoare ce au păzit văzduhul acestei planete de la a deveni prea poluată de praful ridicat de oameni, privind înapoi la acele timpuri impetuoase, este înviorător să descoperim că a fost măcar un cleric care trata cu atenție tainele Credinței Creştine. Ne gândim la acel predicator pistruiat, Adrian van Haemstede, un fiu al tărâmului flamand, care a spus, în timp ce privea teologii sfâşiindu-se unii pe alții, că îi amintea de persoanele grosolane ce jucau zaruri la picioarele Crucii, luptându-se să ia haina, fără prea multă atenție pentru Cel căruia îi aparținuse haina. El a susținut că întreaga controversă s-a limitat nu la întrupare, ci la detalii, *circumstantiae*. Adrian van Haemstede a spus că atunci când anabaptiştii mureau pentru convingerile lor, ei mureau pentru Evanghelie, referindu-se la „Copiii vitregi" ca la „frații mai slabi în Hristos". Era gata să admită că Menno a făcut câteva greşeli, adăugând însă imediat că aceasta e adevărat şi despre alții, incluzându-l pe Calvin. Adrian a încercat să convingă magistrații Angliei spre care el şi co-naționalii săi au fugit, să nu acționeze conform sfaturilor din patria sa, lăsându-i pe anabaptişti în pace, din moment ce nu deranjau liniştea şi pacea. Aceasta se întâmpla acum patru secole. Liderii Bisericilor Refugiate au convins autoritățile să-l destituie pe van Haemstede şi să-l expulzeze din ținutul lor. Acesta a murit, rămânând un credincios devotat.

Am afirmat că docetismul nu este parte constitutivă a viziunii anabaptiste, dar este posibil ca tendința spre perspectiva deviantă să fi fost cumva relaționată totuşi cu viziunea anabaptistă. Disputa „Copiilor vitregi" cu „sacralismul creştin" i-ar fi putut condiționa să alunece în acea direcție, fiind confruntați cu o teologie ce defaimă distincția dintre „regenerat" şi „neregenerat", o teologie ce identifică *Volk Gottes* cu *Volk*, o teologie ce echivala *Corpus Christi* cu *Corpus Christianum*, o teologie ce susținea o continuitate care nu putea fi armonizată cu viziunea creştină autentică. Şi, aşa cum Menno o vedea, acum à Lasco continua această direcție, extinzând-o până Îl includea şi pe Hristos. Aceasta era prea mult pentru Menno. Teologia anabaptistă a căutat să recupereze discontinuitatea ce era inseparabilă viziunii Noului Testament, o discontinuitate prin care „Biserica" şi „Lumea" erau separate şi nu coextensive. Nu e surprinzător că Menno nu putea rezista oportunității de a introduce discontinuitatea în domeniul cristologiei. În teologia anabaptistă există o conştiență semnificativă a eterogenității dintre Biserică şi societate. Atunci când Menno a distins şansa şi nevoia de a situa o eterogenitate similară între Capul Bisericii şi societatea umană, a fost constrâns să se folosească de ocazie. Aşa cum un cercetător contemporan a spus-o: „În viziunea lui Menno despre întruparea lui Hristos vedem antiteza sa obişnuită dintre regenerare şi neregenerare, între Biserică şi societate, extinsă la Sursa şi Capul Bisericii."[14] Dacă e adevărat, atunci incursiunea lui Menno în domeniul erorii docetice străvechi devine cel puțin înrudită cu atacurile fundamentale ale viziunii anabaptiste, o consecință explicabilă, dacă nu justificată, a atacului său fundamental, acela de rupere radicală de „sacralismul creştin".

* * * * *

„Copiii vitregi" se simțeau moştenitori ai conceptului „Crucii" pe care îl întâlnim de asemenea la „ereticul" medieval. Fiindcă erau respinşi din această cauză, aspectul merită analizat în acest studiu.

În Creştinismul autentic Crucea este cel mai empatic *nu* al lui Dumnezeu la omenescul *da*, cel mai empatic *da* al Său la omenescul *nu*. Un exemplu clar îl găsim în Galateni 6:12, unde Sf. Pavel opune o religie a meritelor şi realizărilor personale (a cărei simbol era circumcizia printre oamenii cărora li se opuneau Apostolii) unei religii a harului. El aduce problema în prim plan spunând „vă silesc să primiţi tăierea împrejur, numai ca să nu sufere ei prigonire pentru Crucea lui Hristos." Crucea este o declaraţie frapantă a incapacităţii omeneşti de a se mântui din situaţia critică în care se află; acestea sunt veşti rele pentru orice om ce nu a capitulat încă în faţa vorbirii de Dincolo, deci aceasta atrage după sine persecuţia împotriva celor ce au capitulat. Când cineva experimentează ostilitatea, pe care Evanghelia harului o întâmpină cu siguranţă din partea unor oameni nesmeriţi, atunci experimentează Crucea. Acesta este singurul sens pe care purtarea Crucii o are în scrierile Noului Testament. A purta Crucea înseamnă a experimenta neplăcerea pe care a confirmat-o necredinţa, ce e obişnuită să atace verbal pe Hristos şi pe cei ce s-au aliniat direcţiei deschisă de El.

E de la sine înţeles că atunci când Creştinismul este atacat în tiparul sacral al purtării Crucii, devine învechit, nu mai există altă ocazie sau oportunitate pentru acesta. Cine şi-ar vărsa veninul, pe cine şi pentru ce? Tensiunile de odinioară se potolesc în climatul „Creştinătăţii", vorbirea contradictorie de Dincolo nemaifiind auzită, autosoterismul este din nou instaurat.[f] Despre ce fel de purtare a Crucii mai poate fi vorba?

Dacă schimbarea constantiniană a făcut purtarea Crucii învechită, cuvântul Cruce a fost desigur reţinut, căci făcea deja

[f] Autosoterism este desigur teologia în care omul este propriul său mântuitor. Cel mai subtil autosoterism este exprimat în locul desemnat Mariei în teologia catolică – „Maica lui Dumnezeu". În această teologie umanitatea şi-a asigurat de una singură ceea ce era nevoie printr-un soi de „minune a Mariei". „Ereticii" au refuzat teologia în care Maria devine în vreun sens „*co-redemptrix*".

parte din vocabularul creştin de odinioară, fiind deja parte a moştenirii pentru a fi pur şi simplu extirpat. De aceea semnificaţia şi utilizarea au fost re-evaluate. S-a renunţat la vechiul şi autenticul sens şi un nou sens s-a infuzat cuvântului. Pe de altă parte, Crucea a fost adusă în liturghia Bisericii şi a devenit un obiect ce de atunci încolo a ocupat un loc proeminent în mobilierul bisericesc. Ba mai mult, obiceiul de „a bate crucea" a apărut, o pantomimă ce impresionează oamenii până în ziua de azi, făcând parte din tradiţia „sacralismului creştin" medieval. Pe de altă parte, un nou conţinut a fost infuzat expresiei „a purta Crucea". În timp ce Noul Testament delimitează expresiei experienţe neplăcute ce sunt inerente statutului de creştin, expresia era acum utilizată pentru a conota suferinţele noastre datorate statutului de oameni în general. Iată un om chior de un ochi, unul cu o mână paralizată, altul cu cerul gurii despărţit – ce „cruce" pentru un asemenea om! Această conotaţie falsificată totuşi nu găseşte nici cea mai mică susţinere în Noul Testament, fiind parte a pervertirii pe care „ereticii" o numeau „decăderea Bisericii".

Rebeliunea împotriva schimbării constantiniene prin care purtarea Crucii era înlăturată, a fost imediată. O dată cu răzvrătirea donatistă începe o lungă tradiţie a „ereziei" în care găsim o încercare studiată de a conserva şi păstra purtarea Crucii, ce fiind experimentată în Creştinismul autentic, este semnul purităţii. Când instaurarea „sacralismului creştin" a făcut martirajul un aspect al trecutului, restituţioniştii au depus eforturi pentru a-l păstra. Urmaşii lui Donatus au spus-o expresiv – „a purta oprobiul lui Hristos" era atât de necesar şi definitiv pentru un credincios, aşa cum fusese şi până atunci, exceptând aspectul că ceea ce s-a schimbat e că faţă de timpurile trecute creştinii erau prigoniţi de lumea păgână, acum ei erau prigoniţi de „creştini", care erau o altă varietate de păgâni. Aceasta implica faptul că nu catolicii, ci ei, donatiştii, erau continuarea Bisericii veritabile. Ei spuneau că „adevăratul

creştin trebuie să se aştepte la o viaţă de greutăţi continue, soarta sa fiind cea a tuturor oamenilor, de la Abel încoace."[15]

Din moment ce donatismul era reacţionar, era doar o problemă de timp ca ceva fanatic să intre în scena istoriei. Donatiştii erau atât de siguri că semnul distinctiv al adevăratului creştin erau greutăţile suportate din pricina Credinţei, încât au început aproape să caute martirajul (şi uneori îl căutau în mod direct). Aceasta era adevărat mai ales cu privire la *Circumcelliones*, acel grup de extremişti ai mişcării donatiste, dintre care oamenii uneori săreau de pe poduri şi stânci pentru a se alătura celor ce erau condamnaţi la moarte pentru Credinţă. Aceşti extremişti acţionau pentru a se asigura că nu erau membri ai Bisericii „decăzute", în care nu mai exista purtare a Crucii. Deşi donatiştii în general nu cădeau în asemenea extreme, totuşi preţuiau mult martirajul. Exista o tendinţă de a primi gloria în martiraj, aceasta fiind, desigur, nu departe de atitudinea primilor discipoli ai lui Hristos, căci nu s-au bucurat ei că „au fost învredniciţi de a suferi pentru numele Lui" (Fapte 5:41)?

În timpurile medievale tabăra restituţionistă a păstrat aprecierea înaltă a purtării Crucii, aşa cum fusese caracteristică donatiştilor, uneori ducând-o la aceleaşi extreme spre care ajunseseră *Circumcelliones*. Citim, de exemplu, într-un raport oficial al unui măcel a unui grup mare de „eretici" în apropierea localităţii Bézier că „N-a fost nevoie ca oamenii noştri să-i arunce [în foc], căci toţi au fost atât de îndărătnici încât s-au aruncat singuri, din proprie iniţiativă."[16] Este posibil ca acesta să fie un raport exagerat despre „ereticii" căutători de martiraj, dar este de asemenea posibil ca Biserica „decăzută" să-şi fi amintit că a avut de-a face la un moment dat cu oameni ce deveneau martiri în mod voluntar, astfel încât aceasta să fi devenit parte a imaginii stereotipe a „ereticului". Dar, fără îndoială, o asemenea dorinţă fanatică de a muri pentru Credinţă s-a manifestat de-a lungul istoriei.

N-ar trebui să fim foarte surprinşi de această manifestare. Viaţa nu avea prea multe promisiuni în cazul unui „eretic" ce rămânea singur, când tot ce conta mergea în foc! Era mai bine să intri dintr-o dată în slavă decât să te târăşti prin viaţa unei pierderi totale pe pământ!

Aceasta de asemenea explică uşurinţa ce caracteriza „ereticul" care se arunca în flăcări. Citim despre un grup de asemenea „eretici", prinşi în apropierea localităţii Köln în 1163. Ei erau numiţi „cathari" – o denumire cu care suntem deja familiarizaţi – şi ei aveau oameni simpli ce predicau, fiind „versaţi în Scripturi" şi considerându-se „adevărata Biserică", iar ceilalţi fiind în afara ei, desconsiderând de asemenea clericii şi sacramentele Bisericii etc. Citim despre acest grup, opt bărbaţi şi trei femei care au mers spre rug „cum exaltione" (exaltaţi) când o femeie incredibil de frumoasă a păşit în faţă, „cu privire la care judecătorii şi cei prezenţi erau mişcaţi de compasiune, astfel încât ei au încercat să o cruţe .... Dar ea, eliberându-şi brusc mâinile de la cei ce o ţineau, a sărit în foc şi a murit cu ceilalţi."[17]

Să cităm doar încă un exemplu. În 1414 când 44 de „eretici" erau pe punctul de a fi arşi la Winckel, lângă Langensalza, în Turingia, un bărbat a venit călare în timp ce erau conduşi la rug şi strigând „Sunt şi eu unul din ei!", s-a aruncat în infern, murind astfel cu tovarăşii săi.

Deşi acţiunile energice dintâi ale Reformei au început *sub crucis*, alunecarea spre dreapta a pus capăt purtării Crucii. Când reformatorii au acceptat mâna conducătorilor locali, iar climatul sacralist a revenit,[g] Crucea n-a mai aşteptat persoana ce mergea pe drumul Reformei.

---

[g] Există un obicei lung şi persistent din partea istoricilor de a începe istorisirea Reformei din orice zonă în momentul în care conducătorii civili apar în scenă pregătiţi şi doritori de a susţine Reforma, aceasta însemnând că aceşti istorici încep în momentul în care versiunea nouă şi acum protestantă a „sacralismului creştin" devenise realizabilă. Aceasta îi face să înceapă

Aceasta părea trădare pentru oamenii ce aveau restituționismul în sânge, o trădare asemănătoare celei împotriva căreia luptaseră donatiştii. Pentru restituționişti ucenicia lipsită de Cruce era o contradicție în termeni. Un cercetător recent menționa: „Anabaptiştii acceptau suferința nu ca pe ceva întâmplător, ci esențial uceniciei. Botezul este un botez spre moarte. Când Biserica este fidelă chemării sale, este o Biserică ce suferă. O dată cu schimbarea lui Constantin, Biserica şi-a schimbat statutul de Biserică ce suferă în cel de Biserică ce persecută şi de aceea şi-a pierdut statutul de Biserică adevărată."[18] Sau, aşa cum un cercetător modern evidenția:

> ... o „teologie a martirajului" s-a dezvoltat printre frați, o înțelegere a faptului că cetățenii Împărăției lui Dumnezeu vor întâlni în mod necesar suferința în această lume .... Anabaptiştii au acceptat ideea Bisericii ce suferă ca un fapt de la sine înțeles şi fiecare membru al acestui grup înțelegea conceptul fără prea multe explicații. De fapt, descoperim adesea chiar un soi de tânjire după martiraj, o dorință de a li se îngădui să depună mărturie pentru noua lume spirituală prin suferință şi sacrificiu suprem.[19]

Este indiscutabil că în „Cel de-al doilea front" botezul era privit ca un rit în care cel botezat se lăsa pe spate ca în aşteptarea Crucii. Aşa cum o spuse Conrad Grebel:

istoria Reformei din Germania în momentul în care prinții dau dovadă de sprijin a Reformei; aceasta îi face să înceapă istoria Reformei din Anglia cu Henry al VIII-lea, în Franța cu venirea lui Conde, etc. În această şcoală de gândire, Reforma din Țările de Jos începe în 1566, cu acel *Compromis* al nobililor. Este neîndoielnic adevărat că Reforma ce a răzbit la victorie în Țările de Jos a început cu acel *Compromis*, dar această şcoală a istoriei trebuie neapărat să facă lumină în tot ceea ce s-a întâmplat în 1566, menționând primul capitol al istorisirii. În cele din urmă, Reforma era deja de 50 de ani pe scena istoriei când s-a formulat *Compromis*, ce a semnalat un nou capitol, contribuind, pe de altă parte, la încheierea primului capitol, cel în care restituționismul şi neo-constantinianismul au dat primele semnale.

> Cel care e botezat a fost făcut părtaş morții lui Hristos .... Creştinii adevărați sunt oi printre lupi, pregătiți pentru măcel. Ei trebuie botezați întru suferință şi durere, încercări, persecuții, chinuri şi moarte.[h] Ei trebuie încercați în foc şi trebuie să culeagă roadele patriei, nu nimicind duşmanii săi în trup, ci luptând până la pieirea duşmanilor săi spirituali.

Ceea ce „Copiii vitregi" aveau împotriva reformatorilor era că ei „au sudat sabia de Cruce", o acțiune prin care şi-au pierdut dreptul de a se numi creştini. Aşa cum menționa Leonard Schiemer în cuvintele scrise în închisoarea unde fusese închis pentru faptul că era anabaptist: „Dacă Crucea nu este trăită, atunci avem dovada faptului că suntem falşi creştini, nefiind încă adoptați de Dumnezeu." Schiemer a fost ars pe rug din cauza acestor scrieri, în data de 14 ianuarie 1528.

O țărancă simplă ce s-a alăturat mişcării anabaptiste a spus: „Vrem să frecventăm serviciile unde se predică Hristos; Hristosul vostru nu aduce nici o suferință." O altă persoană s-a exprimat în felul următor: „Ori de câte ori auzi despre Cruce, acolo adevărata Cruce este adusă în prim plan."

Botezul nu era doar preludiul suferinței în sistemul anabaptist de gândire, ci era parte a simbolismului Cinei Domnului. Hristos a băut cupa amărăciunii până la capăt şi cei ce-L urmează vor avea parte de experiențe similare. Hans Cluber, un anabaptist, la procesul din Hesse din 1535 a spus: „Ceea ce oamenii iau ca sacrament nu este nici sângele, nici trupul, ci necazuri şi suferință; cel care va bea cupa dulce în viața de dincolo trebuie să o golească pe cea amară aici."[20]

[h] Identificarea purtării Crucii cu botezul este desigur bine fundamentată în Noul Testament. În Marcu 10:38f., Isus, vorbind despre patimile sale, se referă la ele ca la botez, unul prin care vor trece şi ucenicii Săi. „Botezul" menționat în Luca 12:50 este de asemenea, din câte se pare, sinonim cu Crucea.

Promptitudinea cu care „Copiii vitregi" duceau Crucea şi constanţa unică cu care o purtau avea o valoare propagandistică extraordinară. Cenuşa martirilor devenea sămânţa Bisericii, amintind de „ereticii" medievali şi creştinii dintâi. Pentru fiecare anabaptist ars, un grup întreg apărea în acel loc. Menno Simons însuşi a devenit anabaptist datorită spectacolului morţii lui Sicke Snijder. Această purtare a Crucii era atât de eficientă încât devenise un obicei să legi o bucată de lemn încrucişat în gura persoanei ce urma să fie executată, aşa încât să nu poată depune mărturie şi astfel să atragă oameni după ea.

Neo-constantinienii erau în spiritul sfârşitului de a neutraliza eficienţa purtării Crucii de către „Copiii vitregi". Luther vorbea cu o anume desconsiderare despre „oamenii ce expun o dorinţă de a suferi şi de a lăsa totul în urmă şi apoi se laudă cu martirajul, căutând astfel slavă." Şi Luther ilustra cu o paralelă a ceea ce s-a întâmplat în vremea donatiştilor, căci adăuga: „Vedem pe mulţi murind cu zâmbetul pe buze, întâlnind moartea fără a clipi, ca nişte oameni posedaţi, fără frică de moarte. Aceasta s-a mai întâmplat pe vremea donatiştilor şi în vremurile noastre cu anabaptiştii."[21]

Cu o altă ocazie Luther scria:

> Sfântul Augustin a avut de-a face cu donatiştii în acele vremuri, aceştia fiind la fel de seducători în a ruga oamenii să-i trimită la moarte, implorându-şi călăii să-i măcelărească, în pasiunea lor pentru martiraj. Şi apoi când nimeni nu era de acord să-i captureze, se aruncau de pe poduri şi de pe acoperişurile caselor sau îşi rupeau gâtul, în timp ce citau „cine îşi iubeşte propria viaţă mai mult decât pe Mine" etc.[22]

Duşmanii „Copiilor vitregi" se foloseau de cuvintele lui Augustin, stăruind asupra exemplelor cu donatiştii – „Martyrem fecit causa, non poena" (cauza îl face pe martir, nu pedeapsa). Ei îi informau de asemenea pe anabaptişti că Hristos

nu a spus „Binecuvântaţi sunt cei ce suferă", ci „Binecuvântaţi sunt cei ce suferă pentru o cauză dreaptă", ceea ce însemna, desigur, a pune sub semnul întrebării veridictitatea convingerilor acestora.

Aluzia lui Luther că seninătatea „Copiilor vitregi" în faţa morţii era inspirată de posesia demonică a fost dezvoltată de Adam Krafft:

> Devine evident că ei sunt posedaţi şi orbiţi de diavol ... când merg voluntar la moarte, în foc sau apă. Diavolul este obişnuit să facă astfel de lucruri. Citim în Evanghelie că aruncă un tânăr în foc (Matei 17) ... cum l-a condus şi pe Iuda în ştreang. Este evident că în timpurile noastre el continuă să conducă oamenii, astfel încât ei îşi pun capăt zilelor la fel ca în vremurile de odinioară când donatiştii se aruncau singuri în apă şi foc. Diavolul a încercat de asemenea să-L facă pe Hristos să Se facă martir când I-a sugerat să Se arunce de pe turnul templului.[23]

Această explicare a tendinţei „Copiilor vitregi" de a suporta Crucea a continuat să fie în vogă mult timp. O găsim de asemenea la Disputa ţinută la Emden în 1578, unde purtătorul de cuvânt al poziţiei reformate a atras atenţia oponenţilor săi anabaptişti că „un om se poate amăgi cu purtarea Crucii şi cu persecuţia .... Şi donatiştii căutau să demonstreze prin purtarea Crucii că ei erau Biserica lui Dumnezeu ...."

Un aspect lăsat neexplicat de Augustin era trecut sub tăcere şi de reformatori, şi anume că, dacă cineva refuză să asocieze oamenii pe care-i numesc „donatişti" cu fragmentele din Noul Testament, în care purtarea Crucii este semnul distinctiv al credinciosului, atunci cui sunt aplicabile acele pasaje? Cu atât mai puţin le pot asocia lor înşişi, ei, care stau confortabil şi elegant în spatele braţului cărnii, sabia

conducătorului civil în situația „sacralismului creștin”,[i] o situație în care nu exista de departe nimic asemănător cu trăirea Crucii primilor creștini.

* * * * *

Un alt termen de reproș folosit pentru a stigmatiza pe „Copiii vitregi” era *Leufer*, un cuvânt ce însemna „cineva care merge sau fuge”, desemnând pe cineva care călătorea mult fiind misionar.

Biserica creștină primară era o societate misionară. Membrii ei atrăgeau în mod constant oameni „din afara” comunității, mărturia fiind metoda prin care numărul adepților prolifera. În momentele cele mai intime ale vieții primii creștini mărturiseau despre Credința ce îi însuflețea. Ceea ce era adevărat despre Biserica apostolică era adevărat pentru Biserica pre-constantiniană în general: „Dumnezeu adăuga la ei zilnic pe cei ce erau mântuiți.”

În expunerea dată de Cartea Faptelor suntem martorii faptului că Cel Înviat nu stârnea prea multă rea voință, sau aproape deloc, din partea oamenilor confruntați (singura excepție semnificativă în Fapte este cazul lui Efes, menționat în capitolul 19 și aici motivul este economic mai degrabă decât

[i] Noul Testament scrie de multe ori că adevăratul urmaș al lui Hristos va experimenta ceva din Cruce. Dacă în timp predicarea Crucii ar putea umaniza oamenii în așa măsură încât Crucea să devină mai puțin grea, aceasta este, desigur, o întrebare în ea însăși. Menno Simons avea ideile sale cu privire la această întrebare, pretinzând că la sfârșitul veacurilor credinciosul va trebui să poarte Crucea. El scria, în cel mai influent tract al său, a sa *Fundamentboek*: „Nu vă liniștiți unii pe alții cu mângâieri fără noimă și speranțe nefondate, așa cum fac cei ce cred că Cuvântul va fi predicat și trăit fără cruce …. Smulgeți-vă din inimă gândul dăunător al speranței pentru timpuri diferite, altfel veți fi înșelați în speranțele voastre deșarte. Am cunoscut pe câțiva care au așteptat o zi a libertății, dar nu au trăit suficient de mult să vadă speranța lor realizându-se.”

religios). Asemenea rea voință se manifesta, fiind izvorâtă de la apostații evrei mai mult decât de la neamuri. Această primire mai puțin decât ostilă a mesagerilor lui Hristos și a mesajului lor caracteriza întreaga perioadă post-apostolică.

Aceasta fusese o perioadă de o expansiune incredibilă. Oameni din orice pătură socială veneau în Biserică cu miile, de la un capăt al imperiului la celălalt și din regiunile de dincolo de granițele imperiului. Creștinii se strecurau în orice activitate a societății din zilele lor – în armată, în politică, în justiție și în palate. Este dificil să ne închipuim ce s-ar fi întâmplat dacă această metodă ar fi continuat.[j]

Dar schimbarea constantiniană a pus capăt acestei epoci. În climatul „sacralismului creștin” misiunile în sensul de odinioară erau de neconceput. Cui ar putea un om să-i mărturisească dacă deja toți oamenii „aparțin” de aceeași Biserică? Asemenea programe de expansiune au devenit doar aspecte ale unei anexări militare, așa cum observăm în timpurile medievale târzii când Lumea Nouă a fost descoperită și un *conquistador* și un *padre* au pășit aproape simultan pe țărm – primul pentru a înfige un steag și al doilea o cruce. Apoi cuceritorul înainta pentru alte „cuceriri pentru Hristos”. Uneori un indiciu al botezului unor oameni-cheie din zonă trecea drept „botezare” întregului trib. Inutil de a adăuga că oamenii „convertiți” astfel nu erau schimbați în vreun fel și de obicei singurul efect era aplicarea unei spoieli foarte subțiri peste

[j] În mai puțin de un secol credința creștină a găsit adepți aproape oriunde. Încă în anul 112 Plinius cel Tânăr într-o scrisoare împăratului Traian spunea despre creștinismul zilelor lui: „Epidemia acestei superstiții s-a răspândit nu doar în orașe, ci și în orășele și sate.” Numărul adepților noii credințe era așa de mare că Roma păgână și-a exprimat frica că aceasta va avea repercursiuni asupra volumului de sacrificii la altare și va atrage mânia zeilor, aducând dezastrul peste stat. Căci, așa cum a spus un împărat în secolul al IV-lea: „Toate dezastrele au venit din cauza ideilor nimicitoare ale nebuniei acestor oameni nesăbuiți, întrucât această nebunie i-a cuprins și au pus practic toată lumea sub comportamentul lor ridicol.”

păgânismul existent. Putem vedea consecinţele acestui gen de „misiuni" în multe zone – aceleaşi superstiţii vechi, aceeaşi sărăcie şi mizerie ce exista şi înainte şi doar un altar, o turlă înaltă şi un crucifix pentru a ne spune că această regiune a fost „evanghelizată".

Lumea medievală nu cunoştea misiuni în sensul Noului Testament. Viziunea predominantă era Marea Trimitere, porunca de a predica Evanghelia tuturor popoarelor a fost executată, finalizată în şi prin „mai-marea trimitere", despre care a vorbit Augustin în mod atât de oracular. Drept consecinţă, speranţa escatologică ce a fost trăită atât de fervent în Biserica primară s-a sfârşit; acel eveniment îndepărtat spre care avea ochii aţintiţi Biserica Noului Testament a fost realizat, toate promisiunile fiind îndeplinite. Astfel trăia şi gândea Biserica medievală. Strigătul „Maranatha!" al Bisericii din vechime a murit pe buzele ei, cu excepţia unei voci răzleţe ca a celei lui Ioachim de Fiore (care el însuşi era un „eretic", deşi din interiorul Bisericii „decăzute"), iar recuperarea speranţei escatologice trebuia să aştepte până la diminuarea constantinianismului.

Un anumit sens de misiune şi o anumită practică au continuat să se manifeste în tabăra „ereticilor", în care avem oameni ce merg în călătorii misionare, de obicei doi câte doi, continuând tiparul din Luca 10. Un lucru deosebit cu privire la aceste misiuni era faptul că nu ţineau cont de *graniţe*, călătorind dincolo de acestea cu o nonşalanţă ce caracterizează ciocârlia ce zboară din Montana până în Alberta. Mobilitatea acestor misionari medievali este evidentă din faptul că, deşi waldensienii erau originari din Piedmont, existau convertiţi în fiecare zonă din imperiu şi dincolo de acesta, de la Marea Baltică la Mediterană.

Desigur, era teribil de periculos să se angajeze în asemenea activitate, de aceea totul era săvârşit în cea mai mare taină. Dimensiunile ei trebuie să fi fost infinit mai extinse decât

cele menţionate în scrieri, căci atunci când lucrurile mergeau conform planului, nu apăreau menţiuni scrise, acestea fiind doar atunci când apăreau probleme neplanificate. Apoi, o dată ce se înregistrau proceduri de lichidare, ne parveneau şi menţiunile scrise. Este suficient de sigur să susţinem că această activitate misionară era asemeni unui aisberg, căci partea invizibilă era de departe cea mai mare, iar noi avem parte doar de priviri fugare asupra părţii vizibile.

O privire fugară dezvăluie ceva din curajul şi convingerea de care misionarii „eretici" au dat dovadă în misiunile lor. Citim despre unul din ei care a traversat înot râul Ibs, plin de gheaţă plutitoare în acea vreme, noaptea, pentru a ajunge la o persoană de pe celălalt mal care era interesată de Evanghelie.[24]

Biserica era înnebunită din cauza acestor activităţi, inventând câteva cuvinte de blestem, în lupta sa împotriva acestei ameninţări. Citim despre *Schwärmer* (un cuvânt ce e vag înrudit cu englezescul „swarm"), *Schleicher* (un cuvânt ce desemnează pe cineva ce se târăşte înăuntru); *Truand* (un cuvânt înrudit cu englezescul „truant", cineva care nu este în locul aşteptat); *gyrovagi* (rătăcitori în cercuri); *Gartenbrüder* (un cuvânt ce înseamnă „cei rătăcitori", fiind înrudit cu expresia *gardende Knechte*, adică „soldaţi mobili"); şi *Leufer*.

Mărturii puternice ale preocupării Bisericii (şi deci a eficienţei misiunilor „ereticilor") poate fi văzută în paşii ce au trebuit făcuţi pentru a opri *Leufer*, desemnând fiecărui cleric o parohie, astfel încât să se ştie în orice caz cine erau clericii autorizaţi şi cei neautorizaţi. Prin acest mijloc „ereticul", nefiind ataşat unei parohii, era în dezavantaj serios. Biserica „decăzută" nu pare să se fi gândit şi, dacă o făcuse, atunci nu-i păsa de faptul că Noul Testament nu vorbeşte despre asemenea parohii şi asemenea delimitări, în care unui om să i se spună unde are voie să mărturisească Evanghelia şi unde nu.

Cea mai puternică mărturie dintre toate referitoare la eficienţa activităţilor misionare ale „ereticilor" este faptul că Biserica le copia. Ordinul Dominican era de fapt creat ca răspuns la această mişcare „eretică" misionară. Acest Ordin trebuia să fie mobil şi să simuleze „ereticii" în toate aspectele, cu excepţia unuia. Dominicanii ieşeau în misiune doi câte doi, purtau de asemenea veşminte austere, şi ei hoinăreau după bunul plac al inimii, predicând în afara zonelor bisericeşti. Singura diferenţă era că în timp ce „ereticii" vorbeau de rău Biserica „decăzută", dominicanii o vorbeau de bine. Cu excepţia acestei diferenţe cele două tipuri de predicatori ambulanţi erau foarte asemănători, inclusiv până la detaliul purtării de barbă.[k]

Inutil de menţionat că crearea acestui Ordin (renumit de la început prin a sa *ketterjacht*) făcea destinul „ereticului" mult mai dificil. De aici încolo era dificil de distins prietenul de duşman.

Se pare că în anumite momente aceste măsuri împotriva „ereticilor" se îndreptau împotriva celor ce le iniţiaseră. Biserica îşi instruise atât de bine copiii supuşi să se ferească de misionarii rătăcitori, să-i alunge din oraş, să arunce cu pietre, încât atunci când noua variantă a apărut în anumite zone, în care vestea creării noului Ordin nu ajunsese, din câte se pare, ei fuseseră primiţi în mod mai puţin prietenos cu „Sunteţi eretici şi aţi venit să infectaţi Germania, aşa cum aţi făcut cu Lombardia?" Necunoscând prea bine limba, aceştia au răspuns afirmativ, fiind apoi împroşcaţi cu pietre şi reuşind cu greu să părăsească oraşul teferi.[l]

[k] „Ereticii" medievali purtau o barbă mare, acesta fiind un semn distinctiv al acestora, fapt ce le-a atras numele de *Bartmänner*, „bărboşi". Aceasta aduce o lumină interesantă şi probabil semnificativă asupra faptului că printre descendenţii mai conservatori ai anabaptiştilor există o sensibilitate religioasă ce recomandă barba pentru bărbatul adult.

[l] Se pare că o întâmplare ridicolă asemănătoare a avut loc în Köln şi în Paris (descrisă de Mens în a sa *Oorsprong en Beteekenis van de Nederlandsche*

Din moment ce misiunile nu puteau prospera în climatul sacralismului şi din moment ce reformatorii s-au îndreptat spre o nouă versiune a „sacralismului creştin", nu e deloc surprinzător că Reforma nu a dezvoltat o teologie a misiunilor şi nici o practică a acestora.[m] Alunecarea spre dreapta a preîntâmpinat aceasta. S-a spus că

> Viziunea predominantă cu privire la misiunile străine la începutul erei protestante era că porunca predicării Evangheliei tuturor popoarelor a fost dată apostolilor şi a fost valabilă pentru ei. Această viziune a persistat în Protestantism timp de trei secole şi mai mult de atât.[25]

Oamenii din timpurile Reformei îi priveau pe cei cu care se întâlneau zilnic într-un mod firesc ca fiind creştini, aceasta împiedicând sensibilizarea misionară. Recuperarea percepţiei misionare datează din momentul în care sacralismul timpurilor Reformei s-a diminuat suficient. Misiunile în sensul Noului Testament nu au putut reîncepe până n-a fost depăşit conceptul de Biserică ce „include pe toţi dintr-o anumită

Begijnen en Begarden Beweging, pag. 31ff.). Ne este greu să credem că veştile Ordinului nou creat nu ajunseseră la aceste centre importante. De aceea trebuie să căutăm o altă explicaţie pentru ostilităţile de acolo. Având în vedere faptul că în foarte multe cazuri populaţia era de partea „ereticilor", chiar şi guvernatorii locali, primirea mai puţin ospitalieră a dominicanilor îşi poate găsi explicaţia în dezaprobarea populară a activităţilor inchizitoriale tot mai mari datorită creării noului Ordin de vânători de erezii.

[m] Este un obicei printre oamenii reformaţi ai Olandei să păstreze cuvântul *Zending* (misiuni) pentru contexte străine până în ziua de azi. Misiunile din patrie sunt de obicei denumite cu *Evangelisatie*. În spatele acestei diferenţe de uz stă desigur presupunerea că oamenii ce sunt parte a *Creştinătăţii* nu prea pot fi subiecţii unei activităţi misionare, iar „păgânul" care trăieşte, să spunem, în suburbia Amsterdamului e mai puţin „păgân" sau un „păgân" diferit în mod semnificativ faţă de băştinaşul din Borneo.

localitate”.[n] Şi apoi s-a descoperit că trebuia depăşit un obstacol al resentimentelor – oameni din zone care avuseseră experienţe neplăcute cu „Creştinătatea” priveau misiunile cu o neîncredere de înţeles. Aşa cum menţiona Emil Brunner:

> Principalul obstacol din zilele noastre în calea avansării creştine este desigur vina secolelor trecute, adică misiunea creştină fiind parte a imperialismului vestic sau, să o spunem mai delicat, misiunea creştină fiind protejată de puterile vestice. Va trece mult timp până amintirea acestor lucruri va pieri. [26]

Unul din primele lucruri ce a trebuit făcut în efortul de a recupera misiunea Noului Testament a fost convingerea oamenilor că Marea Trimitere era încă valabilă. William Carey, probabil pionierul acestei recuperări, trebuia să argumenteze foarte mult „dacă trimiterea dată de Domnul nostru discipolilor Săi mai este valabilă pentru noi”. Cartea sa întitulată *An Inquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathen* („O cercetare asupra obligaţiilor creştinilor pentru a folosi mijloace spre convertirea păgânilor[necredincioşilor”), scrisă în 1792, marchează începutul unei noi epoci, Era Misiunilor la trei secole după 1517!

Aceste trei secole n-ar fi fost pierdute dacă „Copiii vitregi” şi-ar fi urmat drumul, căci la ei misiunile, în sensul nou testamental, erau în vogă de la bun început. De fapt, acest evanghelism laic, această mărturisire de la om la om nu doar că

[n] Treptat clericii europeni încep să recupereze dimensiunea noutestamentală a misiunii şi această recuperare este posibilă o dată cu conştientizarea faptului că experimentul constantinian este un aspect al trecutului. Se spune că recent un tânăr pastor elveţian a acceptat postul său doar cu condiţia să fie bine înţeles că rolul şi misiunea Bisericii în Elveţia este „cu precizie aceeaşi ca şi în China dinaintea conducerii totalitariste.” (Franklin H. Littell, *The Free Church* („Biserica liberă”), pag. 4)

juca o mare importanţă în răspândirea rapidă a anabaptismului, dar şi reprezenta pentru reformatori una din trăsăturile cele mai periculoase şi condamnabile. Pentru a împiedica aceste misiuni, ei au revitalizat arma catolică străveche împotriva *Leufer*, insistând din nou asupra faptului că fiecare om ce îşi permite să folosească Cuvântul lui Dumnezeu trebuie „chemat” de magistrat şi desemnat unei parohii. „Copiii vitregi” au reacţionat la această manevră încă în 1525, spunând, având-u-i în minte pe Zwingli şi Leo Jüd: „Dacă aţi fi atât de evanghelici pe cât credeţi că sunteţi, v-aţi supune Evangheliei şi aţi merge ca trimişi ai lui Dumnezeu pentru a predica Cuvântul lui Dumnezeu şi aţi întoarce greşeala în direcţia potrivită.”

„Copiii vitregi” au redescoperit că există „lumea” şi că aceasta este aproape de fiecare credincios, devenind responsabilitatea sa. Din această descoperire, aşa cum s-a exprimat un student modern: „Evanghelismul, care pentru reformatorii constantinieni era prin definiţie inacceptabil, devenise o reală posibilitate; separat de bisericile Reformei, anabaptiştii au considerat evanghelismul ca aparţinând existenţei esenţiale a bisericii.” [27]

Printre „Copiii vitregi” distincţia dintre pastor şi misionar era necunoscută, căci fiecare pastor era misionar şi fiecare misionar era pastor. Pentru ei lumea era locuită de două tipuri de oameni – cei ce depun mărturie şi cei ce asistă la mărturie. Nu exista o a treia categorie.

Nici distincţia atât de pertinentă în cadrul „sacralismului creştin” dintre misiuni locale şi străine nu avea sens în lumea gândirii „Copiilor vitregi”. Aceasta are sens doar pentru oamenii care operează cu conceptul „Creştinătăţii”. Un fapt interesant şi semnificativ, dar nu surprinzător, este că Bisericile Reformate din Lumea Nouă sunt jenate de această

terminologie străveche.[o] Aceasta se bazează pe ideea greşită că lumea este populată de trei tipuri de oameni: Creştini, creştini, şi ne-creştini. O dată ce ne întoarcem la învăţătura Noului Testament că lumea este locuită de două tipuri de oameni – creştini şi ne-creştini – distincţia dintre misiunile locale şi străine îşi pierde sensul. Fie că omul trăieşte în jungla amazonului sau în Omaha, nu există diferenţă esenţială între aceştia, căci ambii reprezintă obiective pentru penetrarea misionară în acelaşi mod. Aşa cum Lesslie Newbigin a spus:

> Diferenţierea exactă ce denumeşte o activitate aşa-zis „misionară” ... nu constă în traversarea unei frontiere geografice .... ci în traversarea frontierei dintre credinţa în Hristos ... şi necredinţă.

Newbigin vorbea din situaţia în care nu exista nici o moştenire constantiniană şi acest fapt l-a determinat să spună ceea ce tocmai am citat. Spunând aceasta, îşi însuşea idiomul „Copiilor vitregi” ce acum patru secole ştiau că „Creştinătatea”

[o] Biserica creştină Reformată, de exemplu, cochetează în prezent cu posibilitatea de a aduce întreaga activitate misionară sub autoritatea unei persoane. Această Biserică, care a început de la transplantarea din solul european, a moştenit conceptul de *inwendige zending* (care înseamnă „misiuni locale”) şi *heiden zending* (ce înseamnă „misiuni străine”). Din denumirile originale este evident că distincţia intenţionată nu e cea de misiuni în interior şi misiune în afară (aşa cum oamenii cred în mod convenabil), ci termenii desemnează misiune pentru oamenii care sunt parte a „Creştinătăţii” şi pentru cei ce nu sunt. Misiunile locale speră să facă Creştini din creştini, în timp ce misiunile străine speră să facă Creştini din ne-creştini. Este semnificativ că această Biserică, la începutul carierei sale pe acest continent, când a descoperit că sunt triburi indiene în sud-vest, ce nu erau sub nici un aspect parte a „Creştinătăţii”, a început misiunea printre ei, numind această activitate „misiuni păgâne”, deşi teritoriul era în Statele Unite, deci o misiune străină ce nu era străină. Inutil de a mai menţiona că moştenirea constantiniană este de domeniul trecutului şi această terminologie nu mai este tolerată.

este şi a fost mereu un mit şi doar un mit, iar cei ce-o spuneau, indiferent de consecinţe, şi pentru că o spuneau, erau stigmatizaţi cu numele de *Rottengeister*.

* * * * *

„Copiii vitregi” ai reformatorilor erau adesea cunoscuţi ca „weerloze Christenen”, adică creştini fără apărare, oameni ce credeau în non-rezistenţă. Până în zilele noastre descendenţii tipici ai „Copiilor vitregi” vor fi clasificaţi ca fiind contestatari din motive de conştiinţă. Convingerea că a purta arme nu este compatibil cu a fi creştin a fost probabil singurul factor ce a contribuit la migraţia frecventă şi supărător de dificilă, în care au fost implicaţi descendenţii „Copiilor vitregi”. De-a lungul istoriei lor până în timpurile moderne, au preferat să lase totul în urmă, să-şi adune lucrurile şi să migreze într-un loc îndepărtat decât să fie implicaţi în război. Se poate spune că acest refuz de a îmbrăca uniforma soldatului din motive de conştiinţă este una din trăsăturile acestor oameni cu care omul de pe stradă este familiarizat.

Această trăsătură a viziunii anabaptiste nu era cu nimic îndatorată reformatorilor, nefiind parte a convingerilor acestora, nefiind sub acest aspect „de stânga”. Reformatorii făcuseră pace cu instituţia războiului (Zwingli însuşi a murit pe câmpul de război). Nu, în această privinţă, ca şi în multe altele, „Copiii vitregi” erau resurgenţii unor convingeri străvechi, moştenitori ai unei moşteniri vechi, moştenirea „ereticului”.

Într-o societate sacrală, războiul nu e doar onoare, ci binecuvântare. Dumnezeul religiilor păgâne este unul al luptei, iar preotul îşi dă binecuvântarea pentru expediţiile de cucerire. De fapt, într-o societate sacrală religia are de-a face la fel de mult cu războiul, dacă nu mai mult, ca şi cu orice alt lucru ce implică societatea.

Creştinismul primar a stabilit o nouă direcţie cu privire la aceasta. Hristos a venit „supus şi umil” şi rolul cuceritorului

era absolut străin Lui. „Împărăția Mea”, spunea El, „nu este din lumea aceasta; dacă ar fi fost, supușii Mei ar fi luptat ..., dar acum Împărăția Mea nu este de aici.” Şi atunci când unul din ucenicii Lui a despicat aerul cu sabia, tăind urechea unui ostaş, Isus a spus cu măreție: „De-ajuns, pune-o la loc, căci toți cei ce scot sabia, de sabie vor pieri.” Şi, aplecându-se, a vindecat urechea ostaşului ca nu cumva cauza Lui să fie interpretată greşit de la bun început.

Biserica primară a luat aminte la aceste aspecte, având o armată şi un arsenal, dar armele ei, deşi „puternice ... să dărâme întăriturile”, nu erau „fireşti” şi nici făcute din fire.

Este adevărat că Biserica Noului Testament încă avea Vechiul Testament şi războiul avea statutul cuvenit în societatea sacrală, însă Biserica primară era atât de convinsă că era moştenitoarea unei noi ordini mai bune, Vechiul Testament fiind înlocuit de Noul, încât privea atitudinea Vechiului Testament referitoare la război ca pe o reminiscență curioasă a trecutului. Dacă nu exista altă alternativă, ar fi putut repudia Vechiul Testament decât să piardă noutatea atitudinii lui Hristos asupra războiului: „Mai bine [aşa cum Adolf von Harnack spunea] să renunțăm la Vechiul Testament decât să lăsăm imaginea Tatălui lui Isus Hristos să fie înnorată de vreo umbră de război.” Apariția marcionismului demonstrează justețea celor afirmate. Marcion nu vedea nici o şansă de a armoniza regimul lui Isus Hristos cu legile Vechiului Testament şi, în disperare, a abandonat Vechiul Testament, asociindu-l cu o divinitate inferioară.[p]

[p] Harnack a spus despre Marcion şi discipolii săi: „Marcion hat ungezweifelt den christlichen Gottesbegrif wesentlich richtig erfasst .... Es wird stets ein Ruhm der marcionitische Kirche ... bleiben, dasz sie lieber das Alte Testament verwerfen, als das Bild des Vaters Jesu Christi durch Einmengung von Zügen eines kriegerischen Gottes truben wollte” (*Militia Christi*, pag. 25). Adepții „sacralismului creştin” ce nu aveau dificultăți în această privință, turnau sticle de acid sulfuric pe marcionişti, aceasta fiind mult mai mult decât aceştia meritau.

Schimbarea constantiniană a marcat sfârşitul acestei epoci. Când constantinianismul s-a instaurat, „supusul şi pacificatorul Isus a devenit Dumnezeul bătăliei, iar crucea, sfântul semn al ispăşirii creştine – un stindard al luptei sângeroase.”[28]„Dumnezeul creştinilor s-a preschimbat în Dumnezeul războiului şi cuceririlor”, iar „semnul crucii, de care Isus a fost țintuit prin refuzul Său de a riposta sau de a conduce un război patriotic şi pe care a murit pentru mântuirea oamenilor, era acum o emblemă imperială militară, una ce aducea bunăstare şi victorie.” Să ne amintim că Constantin a introdus monograma în care primele două litere ale numelui lui Hristos erau combinate pe scuturile soldaților lui! Şi bucăți de fier, de care mama împăratului s-a lăsat convinsă că erau relicve ale cuielor Crucii lui Hristos şi care au fost trimise fiului ei, erau aplicate pe frâul pentru calul său de luptă şi pe coif, purtat de el în expedițiile sale militare.[29] Păgân cum era şi a rămas în sufletul său, credea că a găsit un nou dumnezeu al războiului, mai puternic decât Marte din trecut![q]

[q] În timpurile noastre, în decursul Celui de-al Doilea Război Mondial, lumea asista la un rol similar desemnat religiei. Ceea ce era şintoismul pentru seniorii războiului japonezi, era religia creştinilor pentru constantinieni, un lucru cu care să uneşti laolaltă un popor într-un efort concertat în vederea războiului. O dată cu Constantin a început militarizarea religiei creştine, fapt care a schimbat esența acestei credințe într-un mod radical, atât de radical încât a devenit de nerecunoscut. E cumva prea mult spus? Cine ar putea recunoaşte ceva din Omul din Galileea în lauda brutală a papei Inocențiu al III-lea, care după carnagiul teribil îndreptat împotriva albigensienilor, a privit cu nesaț scena, declarând satisfăcut: „În mila Sa, Dumnezeu a purificat pământurile poporului Său şi ciuma ticăloşiei eretice, ce a crescut asemeni unui cancer infectând întreaga Provență, a fost omorâtă şi scoasă afară. Mâna Lui atotputernică a luat multe oraşe şi localități în care sălăşluia diavolul prin persoanele pe care le poseda şi o trăire sfântă este pregătită pentru Duhul Sfânt în persoanele pe care El le-a umplut pentru a lua locul ereticilor expulzați. De aceea Îl lăudăm pe Atotputernicul Dumnezeu, fiindcă în una şi aceeaşi cauză a milei Sale a condescins să săvârşească două lucrări drepte – aducând peste aceşti oameni necredincioşi binemeritata distrugere în aşa fel încât cât mai mulți dintre cei credincioşi să-şi câştige binemeritata răsplată din exterminarea acestor oameni …. El a consimțit să asigure mijloace de bunăstare, ba mai mult, de mântuire, prin armele … ce au triumfat de curând asupra lor ….”

Şi de la Constantin încoace, când Biserica a ajuns în sfârşit în locul din care putea câştiga războaie şi avantaje politice, a susţinut războiul în numele Prinţului Păcii. Războiul a devenit o întreprindere creştină, probabil cea mai nobilă dintre toate. Până în anul 416 lucrurile erau atât de schimbate, încât ne-creştinii nu mai erau doriţi în armată.[30]

Nu e deloc surprinzător că existau reacţii împotriva acestei deformări, reacţii susţinute de cei ce aveau o relaţie cu Noul Testament şi erau deci în postura de a cunoaşte înălţimea de la care căzuse Biserica. Devenise o trăsătură de sorginte medievală să nu fii de acord cu războiul şi deci cu violenţa.

Uneori această opoziţie lua forma respingerii nu doar războiului, ci chiar a pedepsei capitale. Waldensienii recunoşteau că sabia magistratului este „de la Dumnezeu” pentru a eluda haosul social, dar aceasta nu trebuia să fie folosită până la capăt, trebuia să se oprească până la a lua viaţa.[31]

Deşi putem susţine că reformatorii la început, mai ales Zwingli, au susţinut poziţia apropiată pacifismului,[32] nu mai are rost să menţionăm că mai târziu erau gata să-şi dea binecuvântarea pentru război, chiar pentru un război purtat în favoarea credinţei. Aderarea lor la neo-constantinianism nu le-a lăsat de ales decât să se întoarcă la teologia medievală, în care „Fiul lui Dumnezeu merge la război pentru a supune o împărăţie!” Îngrozitoarele şi numeroasele „războaie religioase” erau rezultatul direct al întoarcerii reformatorilor la versiunea hibridă a credinţei creştine, ce-şi avea originea în zilele lui Constantin. Dacă regii trebuie să susţină „adevărata religie” cu armele războiului, atunci nu va exista vreun sfârşit al vărsării de sânge şi carnagiului, văzând că oamenii şi popoarele nu vor fi de acord cu ceea ce este „adevărata religie”.[r]

[r] Cea mai amară ironie a istoriei a fost faptul că Huldreich Zwingli, omul care a moşit naşterea Protestantismului, a contribuit la ridicarea săbiei încă o dată pentru Crucea lui Hristos, murind el însuşi pe un câmp de luptă, prins între „magistraţii creştini” ai ambelor părţi luptătoare, fiecare îndeplinindu-şi datoria cu privire la religie.

Atacul „Copiilor vitregi” era îndreptat împotriva războiului ca mijloc de promovare a cauzei lui Hristos, aceasta fiind punctul de plecare a războiului ca atare. Cauza lui Hristos reprezenta expresia aderării reformatorilor la război ca asumare creştină, mai ales a alunecării reformatorilor spre opinia că războiul este un instrument potrivit al propagării şi păstrării credinţei. Pentru „Copiii vitregi” „războiul creştin” nu era un război purtat cu maşini zgomotoase de distrugere, ci cu arme „puternice pentru a dărâma întăriturile păcatului”. „Adevăraţii creştini”, a spus unul din ei, „sunt oi printre lupi, oi pentru măcel pentru a fi botezate în suferinţă şi necaz, nenorocire şi persecuţie, chinuri şi moarte, încercate în foc; ele ajung la patria păcii veşnice nu prin omorul de duşmani ai firii, ci ai spiritului.”[33]

În graba lor de a clarifica distorsionarea constantiniană, prin care Hristos a preluat trăsăturile păgânului Marte din vechime, ei se aflau într-un impas dacă un om poate fi şi creştin, şi magistrat, văzând că un magistrat trebuie să fie pregătit să ridice arma şi, dacă e nevoie, să lovească oameni cu ea. Aceasta era aceeaşi întrebare dificilă pe care Tertullian şi-a pus-o cu mult timp în urmă: „aut si Christiani potuissent esse Caesares” (dacă creştinii pot fi împăraţi). Au ajuns la un consens cu privire la această întrebare, opinia predominantă fiind că este mai bine pentru creştini să se delimiteze, renunţând la o îndatorire ce îi poate duce la locul unei vărsări de sânge. Mai potrivit e să renunţe la acea misiune în favoarea celor ce nu sunt născuţi din nou, pentru care „ochi pentru ochi” este standardul de a trata infracţiunile. În acest fel, credincioşii ar fi liberi de a practica prevederile din predica de pe munte. Din moment ce nici un poliţist nu poate trăi condus de principiul „întoarcerii obrazului”, profesia de poliţist nu era potrivită pentru „Copiii vitregi”. Am putea zâmbi la naivitatea acestei filozofii şi ne-ar putea displăcea astfel de soluţii, dar cel ce cunoaşte Noul Testament ar avea probleme mai mari cu

persoana ce nu are probleme în acest sens, pentru că a permis ca mesajul unic al lui Isus Hristos să fie aruncat în matricea sistemelor pre-creştine. Doar acel om este „potrivit pentru Împărăție" care are o reală problemă în acest sens şi acel om se va trezi purtat spre această sensibilitate, dacă nu spre problemele practice, aceasta fiind viziunea ce caracteriza *Rottengeister*.

Postfață

În această carte am abordat fisura ce s-a manifestat între reformatorii secolului al XVI-lea şi oamenii „Celui de-al doilea front”. Această fisură a fost rezultatul unei probleme ce asediază în mod perpetuu Biserica lui Hristos, problema relaționării Bisericii la mediul înconjurător. Această problemă este pusă de expresia „în lume, dar nefiind parte a lumii”. Istoria Bisericii este, în mare măsură, istoria unei tensiuni dintre două tendințe extreme: o extremă pune accentul pe principiul „în lume”, astfel încât Biserica îşi pierde identitatea; cealaltă extremă pune accent pe principiul „nefiind parte a lumii”, astfel încât Biserica devine irelevantă. Roland H. Bainton a spus un adevăr covârşitor, menționând că: „Dacă nu există acomodare [la cultură] Creştinismul nu este inteligibil şi nu se poate răspândi; dacă acomodarea este prea mare, el se va răspândi, dar nu va mai fi Creştinism.”[1] Calea ortodoxiei este adesea calea recuperării echilibrului.

În acest studiu radicalii din timpurile Reformei au parte de un tratament mai prietenos decât sunt obişnuiți să primească, în special în tradiția reformată. Două motive stau la baza acestei atitudini. Una dintre ele este că se pare că a venit momentul de a răspunde tratamentului defăimător căruia au fost supuşi aceşti „Copii vitregi” ai Reformei în mod tradițional. Putem să-i vorbim de bine înainte de a ne face vinovați de o prejudecată atât de pronunțată ca a celor ce i-au vorbit de rău atâta timp. Putem lăsa ca aceşti „Copii vitregi” să joace rolul eroului şi am fi aproape de adevărul istoric în aceeaşi măsură în care este şi tradiția ce le-a desemnat de atâta timp rolul de nemernic.

Un al doilea motiv al acestei atitudini favorizante este că istoria a demonstrat în mare măsură că ei aveau dreptate sub

multe aspecte. Treptat, Protestantismul a ajuns, cel puțin în Lumea Nouă, să accepte aspectele pentru care aceşti oameni au luptat. Biserica liberă, Biserica prin asociere voluntară, Biserica misionară şi un şir întreg de trăsături pentru care „Copiii vitregi” au luptat cu înverşunare, au devenit parte a viziunii protestante – atât de mult încât oamenii sunt adesea surprinşi să afle că nu întotdeauna lucrurile au fost la fel. Nu e exagerat să spunem că în Lumea Nouă, la fel ca în aşa-numitele Biserici mai tinere, viziunea oamenilor „Celui de-al doilea front” a ieşit victorioasă de cele mai multe ori. Primul Amendament al Constituției Federale a Statelor Unite a reliefat, aşa cum am explicat în acest volum, situația plurală pentru care s-au zbătut „Copiii vitregi”, asigurând, prin cea mai importantă lege a țării, compozitismul cultural şi social pentru care aceştia au luptat, plasând la un nivel inferior sacralismul căruia i s-au împotrivit. Şi aceasta fără vreo binecuvântare aparentă. La sfârşitul experimentării de către Lumea Nouă a sacralismului Lumii Vechi, în preajma ratificării Constituției Federale cu Primul său Amendament, doar 6% din cetățeni erau membri enoriaşi ai vreunei biserici, iar din acel moment, momentul repudierii oficiale a formulei sacrale, datează reîntoarcerea Bisericii, într-o creştere treptată, care fără o singură piedică a continuat să crească până în zilele noastre, astfel încât procentajul corelării cu Biserica este de aproape 60%. Când se aminteşte faptul că totul este strict pe bază voluntară, fără constrângerile ce erau specifice formulei sacrale, atunci se poate spune că poporul american a devenit cel mai religios popor de pe Pământ. Sunt voci care susțin chiar şi în Biserica Catolică[a] din Lumea Nouă că Biserica Catolică nu e nicăieri mai prosperă spiritual decât aici. Moştenirea

[a] Spunem „chiar şi în Biserica Catolică”, deoarece Biserica Romano-Catolică n-a respins până în ziua de azi formula sacrală şi nici nu a acceptat în mod oficial compozitismul social.

„ereticului” pare, de aceea, sănătoasă şi acesta este motivul pentru care am arborat această atitudine pozitivă.

Nu vrem să spunem prin cele de mai sus că soluția „Copiilor vitregi” la cea mai complicată problemă rezolvă toate dificultățile. Nicidecum. De fapt, ea ridică noi dificultăți. Problema cu care se confruntau, problema *mode d'integration* a Bisericii şi societății, stă în însăşi natura lucrurilor în cele din urmă de nerezolvat; ceea ce decurge din resursele furnizate de *palingenesia* (noua naştere) nu poate fi integrat uşor cu ceea ce nu are alte resurse decât cele ce sunt prezente în inima ne-înnoită. Este posibil ca un *modus vivendi* este cel mai bun mod pentru care putem spera, o existență „în lume”, fără a fi parte „din lume”.

Această problemă rămâne, chiar dacă şi chiar când „Copiii vitregi” îşi au calea lor. Creştinul, în sensul nou testamental, este un „rezident străin”, dar a juca bine rolul unui „rezident străin” nu este o sarcină uşoară, pentru că el e un intermediar între băştinaş şi turist; el trebuie să fie între linia ce separă angajamentul total de lipsa angajamentului total, iar aceasta nu poate deveni mai uşor nicicând.

Există indicii ce marchează faptul că bătălia ce s-a dezlănțuit împotriva „Celui de-al doilea front” nu e istorie antică şi un aspect al trecutului. Vom menționa câteva doar.

Pentru început evidențiem faptul că există anumite aspecte în subtextul aşa-numitei mişcări ecumenice ce lasă impresia că sacralismul a apus demult, nu doar în spațiul în care Primul Amendament este valabil.

Deşi este indisputabil adevărat că orice e bun şi extraordinar în tradiția americană dezvoltată în climatul pluralismului religios şi multitudinii de denominațiuni, putem depista în dispoziția susținătorilor uniunii Bisericii o atitudine predominant negativă cu privire la trecutul Americii în această privință. Ni se cere să umblăm în haine de sac, să ne pocăim de „păcatul denominațional”, oricare ar putea fi acest păcat. De ce

am privi cu suspiciune o trăsătură a peisajului american ce s-a dovedit a fi, după multe experiențe, o binecuvântare, chiar dacă nu una caracterizată de unitate?

Sub tutela ecumenismului, s-ar putea dezvolta o „religie americană”, o religiozitate la care s-ar alătura orice american ce gândeşte limpede. Aceasta ar fi „credința comună” despre care vorbea în mod oracular John Dewey. Aceasta însă ar putea conduce la un nou sacralism, vestind venirea unei noi religii „drepte”, ceea ce ar necesita crearea unui nou „Al doilea front”, necesitând din nou crearea unui protest ca acel al „Copiilor vitregi” în vremurile lor, împotriva Bisericii atot-cuprinzătoare. Asemenea consecințe ar readuce în limbajul oamenilor expresia „Biserica decăzută” sau „Biserica falsă”.[b]

Înrudit îndeaproape cu acestea şi probabil la fel indicând apariția unui nou sacralism este reînvierea pe scena contemporană a cuvântului medieval „sectant”. Mai e nevoie să evidențiem că în climatul americanismului autentic nu poate exista noțiunea de „sectant”? Acest cuvânt este derivat din conceptul de companion. Aşa cum cuvântul „soție” reclamă cuvântul „soț”, aşa cum cuvântul „angajat” reclamă cuvântul „angajator”, la fel cuvântul „sectant” reclamă cuvântul „sacral”. Ceva devine sectant doar dacă este privit din perspectiva existenței unei religii oficiale dominante. O sectă este, prin definiție, din perspectivă istorică şi etimologică, o persoană ce deviază de la religia „dreaptă”, dar din moment ce în America nu există religie „dreaptă” şi atâta timp cât Primul Amendament este în vigoare, nefiind respins, nu poate exista poziția „sectantă”. Cel care etichetează un lucru sau un om drept „sectant”, deja a îmbrățişat ideea religiei oficiale

[b] Este alarmant faptul că în literatura ce susține amestecul tuturor bisericilor în una singură, conceptul de „Biserică falsă” nu este cunoscut; se pare că orice îşi spune Biserică are dreptul la acel nume doar pentru că îşi spune astfel

dominante, abandonând postulatul că în viziunea americană toate religiozitățile sunt la fel de drepte în ochii legii. Un astfel de om deja operează cu conceptul religiei „drepte", după ce va fi acceptat noul sacralism, fiind la un pas - şi este un mic pas - de la inevitabila consecință a oricărui sacralism, şi anume a persecuției celor ce părăsesc „dreapta" religie. Acel om şi-a adus aportul pentru a readuce lumea împotriva căreia au protestat vehement „Copiii vitregi", apropiindu-se deja de zilele acestora, în care cel ce declara că papa este vicarul lui Hristos are dreptul deplin la tribuna dezbaterilor, dar cel ce neagă trebuie să stea jos şi să tacă. Teismul este o „doctrină sectantă" doar dacă şi doar atunci când ateismul a fost numit poziția „justă".

Cele de mai sus ne aduc şi la abordarea nivelului educațional de pe scena contemporană americană. Aici Primul Amendament, care a fost scris pentru a furniza şi asigura un climat în care toate convingerile religioase să aibă drepturi egale înaintea legii, care trebuia să asigure multitudinea formelor religioase, este citat ca şi cum intenția sa era să asigure absența religioasă. Primul Amendament, ce intenționa să împiedice o poziție prea favorabilă pentru vreo tradiție religioasă (şi de un obstacol logic pentru restul) a devenit un obstacol pentru toate orientările religioase. Această lege, a cărei intenție era împiedicarea apariției sacralismului în Statele Unite, este citată în sprijinul noului sacralism, un sacralism al secularizării. Consecința tuturor acestor lucruri este că în clasă cel ce crede că universul „este în mişcare" vorbeşte cu voce fermă, în timp ce cel ce crede că universul „se mişcă" trebuie să-şi coboare vocea. Obstacolul întâmpinat de ultima persoană este o violare intolerabilă a Primului Amendament, ce interzice ca cea mai importantă lege din stat să preîntâmpine exercitarea

liberă a religiei nu mai puțin decât interzice „religia oficială" din stat.[c]

Deşi Primul Amendament respinge în mod oficial sacralismul şi sprijină astfel viziunile pentru care s-au luptat oamenii „Celui de-al doilea front", repudierea sacralismului nu a devenit ca atare moştenirea fiecărui american în parte. Că aceasta este adevărat şi cât de adevărat este, a devenit evident în timpul campaniei regretatului preşedinte Kennedy. Mulți americani erau împotriva lui Kennedy, deoarece acesta era romano-catolic. Presupunerea tacită a acestora era că religia „dreaptă" din America era una din versiunile Protestantismului. Aceşti oameni erau inconştienți în mod ferice de natura decisiv ne-americană a acestei perspective asupra lucrurilor, fiind ignoranți în ce priveşte faptul că poziția lor era o respingere directă a celei mai importante legi a statului, necunoscând faptul că poziția lor era una medievală, una ce a scăldat lumea în sânge şi lacrimi.[d]

---

[c] Este dificil să înțelegem în ce fel un membru al Curții Supreme poate argumenta că Primul Amendament împiedică guvernul țării de la „promovarea unei religii, a tuturor religiilor ...". Primul Amendament de fapt nu stabileşte limite până la care guvernul poate sprijini „toate religiile" cu excepția limitei impuse de politica imparțialității. În ce priveşte Primul Amendament, legile pot fi acceptate, în timp ce salariile clericilor şi a altor practicanți religioşi ar fi plătite în întregime sau parțial din fonduri publice, astfel încât nici un fel de părtinire să nu fie practicată. Aceasta ar putea fi extinsă la zona civilă, unde există anumite politici ce sunt deja în vogă în domeniul militar; Primul Amendament nu este încălcat când salariul capelanului armatei este plătit; încălcarea ar surveni dacă şi atunci când apare o părtinire față de un capelan protestant (sau catolic).

[d] Este desigur o cu totul altă problemă dacă un romano-catolic poate depune jurământul pentru postul de Preşedinte cu o bună conştiință. Biserica Romano-Catolică nu a respins în mod deschis, cu atât mai puțin oficial, formula sacrală, pe care cel ce promite să susțină Constituția trebuie să o repudieze. În situațiile în care poate scăpa fără consecințe, Biserica Catolică nu lasă o piatră nemişcată pentru a impune handicap civil serios tuturor celor ce se deosebesc de poziția ei, săvârşind aceasta perfect conştientă şi cu aprobarea necesară din partea celor sus-puşi. În vederea acestor fapte

Cu toate acestea, bătălia ce s-a dezlănţuit în „Cel de-al doilea front" este o bătălie ce nu s-a terminat cu cei ce s-au luptat atunci şi acolo. Este parte a războiului de Optzeci de ani, o competiţie în care generaţii succedându-se vor fi implicate. Din acest motiv istoria pe care am căutat să o relatăm în acest volum va fi o lectură utilă pentru toţi cei ce le urmează şi pentru toţi cei ce caută să ducă buna luptă a credinţei.

---

incontestabile nu este corect ca cel ce depune jurământul pentru postul de Preşedinte al Statelor Unite ale Americii să fie un american care-şi pierde culoarea confesională sau catolică. Când John F. Kennedy a clarificat fără echivoc că se află în cea de-a doua situaţie, a declarat de asemenea în termeni clari că împărtăşea din toată inima respingerea americană a sacralismului şi deci că nu exista nici un alt motiv de a se opune candidaturii lui. (Cum a putut să o facă fără a primi mustrarea liderilor Bisericii Catolice este o altă întrebare.) Cariera lui în acel post n-a lăsat prea multe de dorit în privinţa fidelităţii faţă de principiul american al a-sacralităţii şi aceasta de la începutul şi până la sfârşitul conducerii sale în acea oră infamă de pe străzile din Dallas.

Note bibliografice

Introducere

1. Cf. comentariului lui Luther pe Genesa 41:45 (*Werke*, St. Louis Edition, vol. II, col. 417).

Capitolul I (DONATISTEN!)

1. *Epistola către Diognetus*, V, 1-5.
2. Cf. Leo Pfeffer, *Church, State and Freedom* (Boston, 1953), p. 11. (Universitatea din Michigan are printre colecțiile sale de papirusuri un exemplar redactat al acestui formular. Vezi Inv. 263.)
3. Cf. Origen, *Contra Celsum*, VIII, 69.
4. Aici suntem dependenți de Leo Pfeffer, *op. cit*.
5. Detaliile din acest paragraf sunt derivate din W.H.C. Frend, *The Donatist Church* (Oxford, 1952).
6. Cf. *Codex Theodosianus*, XVI, 1:2.
7. *Quellen Hesse*, p. 381.[a]
8. Cf. Adolf Harnack, *„Die Didache und die Waldenser”*, în *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristliche Literatur* (Leipzig, 1886), S. 269.
9. Gordon Rupp, în *Archiv fuer Reformationsgeschichte*, vol IV, (1958), p. 14.
10. A. J. F. Zieglschmidt, ed., *Die Aelteste Chronik der Hutterischen Brueder* (Ithaca, N.Y., 1943), p. 42.
11. John C. Wenger în *M.Q.R.*, octombrie 1946, p. 253.
12. *Quellen* V, p. 65.

[a] Pentru abrevierile folosite în aceste note, vezi Lista prescurtărilor de la pagina 13.

13. *Cornelius*, II, 18.
14. John H. Yoder, în *Recovery*, p. 97.
15. Obbe Phillips, articolul „Bekenntnisse”, tipărit în *B.R.N.*, vol. VII, pag. 12 ş.urm.
16. Walter Hobhouse, *The Church and the World in Idea and History* (London, 1910), p. IX.
17. *Corpus*, cf. Vol. I, p. 143.
18. *Quellen Hesse*, pag. 111 ş. urm.
19. *Ibid*., p. 112 ş.urm.
20. „Mărturisirea de la Schleitheim” a fost tipărită adesea, *inter alia*, în *M. Q. R.*, Vol. XIX, p. 243-253. Refutarea ei de către Calvin poate fi consultată în *C. R.*, Vol. XXXV.
21. Universitatea din Michigan are o copie pe microfilm a acestei traduceri.
22. Abraham Kuyper, *Pro Rege* (Kampen, 1911,1912), Vol. III, p.166ş.urm.

CAPITOLUL II (STABLER!)

1. *Quellen* IV, p. 381.
2. Acest citat şi următoarele două sunt preluate din *Epistola către Donatus*, scrisă de Augustin, nr. 173, tipărită în *Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff, Vol. 1.
3. George Gordon Coulton, *Inquisition and Liberty* (London and Toronto, 1938), p. 189, şi citându-l pe Sacconi, un inchizitor dominican care era el însuşi un fost eretic.
4. *Quellen Hesse*, p. 108.
5. John Horsch, *Mennonites in Europe* (Scottdale, 1950), p. 325, citat.
6. Corespondența din care cităm poate fi consultată în *Fontes Rerum Austriacarum*, Band 19. Cf. şi *Revue d’Histoire et de Religieuses* din 1951, nr. 1.
7. *Quellen Hesse*, p. 102 ş. urm.
8. *Ibid*., p. 110.
9. *Ibid*., p. 231.
10. *Archiv fuer Reformationsgeschichte*, 1959, Heft 1, p. 49.

11. Acest citat şi următoarele două cu caractere italice sunt preluate din *C.R.*, Vol. XXXV, p. 87 ş.urm.
12. *Institutes*, IV, 20:4.
13. Acest citat şi următoarele sunt preluate din traducerea olandeză a lui Beza, menționată mai devreme.
14. *Embder Protocol*, fol. 316, 332.
15. Pentru informații, H.Q., *De Kerkhervorming in Vlaanderen* (Arnhem, 1868). Partea a II-a, p. 149, 154, 166, 170, 186, 209.
16. Franklin Hamlin Littell, *The Free Church* (Boston, 1957) p. 18.
17. Citat în Nr. 1172 din *Knuttel Collection of Dutch Historical Tracts* (Exemplar în Biblioteca generală a Universității din Michigan).
18. Roland H. Bainton în *Recovery*, p. 317.
19. Ernst Troeltsch, „Die Bedeutung des Protestantismus fuer die Entstehung der Moderne Welt”, în *Historisch Zeitschrift*, 1924, 63
20. Friedrich Lezius, *Der Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs* (Leipzig, 1900).
21. *Quellen* IV, p. 217.

CAPITOLUL III (CATHARER!)

1. Herbert Grundmann, *Religiose Bewegungen im Mittelalter* (Hildesheim, 1961).
2. *Quellen* IX, p. 119.
3. *Complete Writings of Menno Simmons*, tradus de Leonard Verduin (Scottsdale, 1956), p. 506.
4. Schmidt, *Justus Menius* I, 165.
5. *Quellen* IX, p. 340.
6. *Quellen* VI, p. 120 ş.urm.
7. *Acta des Gespraechs zwueschen predicantenn Uund Tauffbruederen Ergangen Inn der Statt Bernn*...(În vol 80 al unei anumite *Unnuetze Papiere* existente în *Staatsarchiv des Kantons Berns*; Biblioteca de istorie a menoniților de la Goshen College, Goshen Indiana, are o copie a acestui manuscris.)
8. *Quellen* VII, +. 403.

9. *Werke*, ed. St. Louis, Vol. VII, p. 200
10. *Ibid*., Vol. I, p. 296.
11. *Quellen*, IV, p. 379.
12. William Joseph McGlothin, *Die Berner Taufer bis 1532* (Berlin, 1902), p. 36.
13. *Cornelius*, Vol. II, p. 45.
14. Cf. Bullinger, *Der Wiedertaufferen Ursprung*, fol. 15 verso.
15. Cf. Bullinger, *Unverschamte Frevel* etc., B, iv
16. *Quellen Hesse*, p. 238 ş. urm.
17. *Ibid*., p. 270.
18. *Ibid*., p. 234.
19. Acest pasaj apare în Rhegius, *Widderlegung der Muensterischen Newen Valentianer und Donatisten* (1535), spre final.
20. *Quellen Hesse*, p. 238 ş. urm.
21. *Ibid*., p. 202 ş. urm.
22. *Ibid*., p. 444.
23. *Quellen* VI, p. 17.
24. Acest citat şi cele enumerate sunt preluate din refutarea lui Calvin Schlatten am Rande, tipărit în *C. R.*, Vol. XXXV.
25. *Werke*, ed. St. Louis, Vol. V. Col 747.
26. *Ibid*., Vol. X, col. 229.
27. *Quellen Hesse*, p. 178.
28. De Wette, *Luthers Briefwechsel*, Vol. IV, p. 180.
29. Cf. Scrisorii lui Schwenkfeld adresate lui Friedrich von Walden, în *Epistolar* (1570).
30. Schmidt, *Justus Menius* I, 159.
31. *Embder Protocol*, fol. 300, verso.
32. Alfred Mervyn Davies, *Foundation of American Freedom* (Nashville, 1955), p. 16.

CAPITOLUL IV (*Sacramentschwärmer!*)

1. *Corpus*, I, 9.
2. *Ibid*., 19.
3. Pentru aceste detalii privitoare la Tanchelm, vezi *Corpus*, indexurile.

4. *Corpus*, I, 41.
5. *Cornelius*, II, 7.
6. Cf. Zwingli, *Freundliche Auslegung* din 1527.
7. Pentru aceste detalii, precum şi altele privitoare la *Flagellantes*, vezi *Corpus*, indexurile.
8. *Corpus*, II, 41.
9. George Gordon Coulton, *op. cit*., p. 63.
10. *Corpus*, III, 42.
11. *Ibid*., I, 142.
12. *Ibid*., I, 54.
13. George Gordon Coulton, *op. cit*., p. 184.
14. *Recovery*, p. 219.
15. *Quellen Hesse*, p. 299.
16. *Cornelius*, p. I, 228.

CAPITOLUL V (WINCKLER!)

1. Minuscius Felix, *Octavius*, VIII, 4; X, 2.
2. *Corpus Juris, lex codicis* (Justinian), Cartea I, sec. 6:2.
3. *Quellen* III, p. 147.
4. O traducere franceză a scrisorii lui Inocențiu se află în Montet, *Histoire Literaire des Vaudois du Piedmont* (Paris, 1885), p. 36 ş.urm.
5. *Corpus*, I, 54.
6. *Ibid*., 39.
7. Pentru aceste detalii, precum şi altele privitoare la *Flagellantes*, vezi *Corpus*, indexurile, sub *Kruisbroeders* şi *Geeselaars*.
8. *Corpus*, I, 32.
9. Cf. Predica LXV în Migne, Vol. 195.
10. *Corpus*, I, 352.
11. George Gordon Coulton, *op.cit*., p. 198.
12. *Corpus*, I, p. 353 ş.urm.
13. *C. R*., Vol. XXXV, p. 592, 613.
14. Herminjard, *Correspondences des Reformateurs* (Geneva & Paris, 1868), II, nr. 384.
15. *Quellen* IV, p. 150.

16. *Quellen* VI, p. 394.
17. *Quellen Hesse*, p. 3.
18. *Ibid*., p. 42.
19. *Ibid*., p. 150.
20. *Ibid.,* p. 40.
21. *Ibid*., p. 38.
22. *Ibid*., p. 63.
23. *Ibid*., p. 178.
24. *Werke,* ed. St. Louis, Vol. V. Col 720 ş.urm.
25. *B.R.N.,* Vol. VII, p. 18.
26. Cf. *Complete Writings of Menno Simmons* (Scottdale, 1956), p. 1021.
27. James H. Rigg, *The Churchmanship of John Wesley* (London, 1886), p. 25.
28. John Robinson, *A Justification of Separation*, p. 221.
29. Cf. *Commonweal* din 6 septembrie 1957.

CAPITOLUL VI (WIEDERTAUFER!)

1. Josef Beck, *Die Geschichts-Buecher der Wiedertaufer in Oesterreich-Ungarn*, fiind Vol. XLIII din *Fontes Rerum Austriacarum* (Viena, 1883), p. IX.
2. *Codex Theodosianus*, XVI, 6:1.
3. Charles Gachard, *Correspondence de Philip* II, I, 550.
4. *Corpus*, I, 9.
5. *Ibid*., 54.
6. George Gordon Coulton, *op.cit*., p. 234.
7. *Corpus*, II, 41.
8. Cf. Luther, *Postille* pe Matei 8:1 (*Werke*, ed. Weimar, Vol. XVII, Abth. 2. p. 81 ş.urm.)
9. *Cornelius*, I, 228.
10. *Quellen* VI, p. 184 ş.urm.
11. *C.R.,* Vol. 91, p. 241.
12. *Quellen* IX, p. 186.
13. *C.R.,* Vol. 91, p. 228.
14. *Werke,* ed. St. Louis, Vol. VII, p. 990.

15. *Quellen* VII, p. 29.
16. *Werke*, ed. Weimar, Vol. XXVI, p. 167.
17. *M.Q.R.*, ianuarie 1931, p. 12 ş.urm.
18. *Ibid.*, Vol XXI, (1947), p. 283.
19. *Quellen* VI, p. 51.
20. *Ibid.*, p. 123.
21. *Ibid.*, p. 214.
22. *Quellen* II, p. 91.
23. *Quellen Hesse*, p. 278.
24. *Ibid.*, p. 291., n. 2.
25. *Ibid.*, p. 382.
26. *Ibid.*, p. 363.
27. *Recovery*, p. 204.
28. *C.R.*, Vol 91, p. 246.
29. *Werke*, ed. St. Louis, Vol. XX. Col 1718.
30. *M.Q.R.*, ianuarie 1950, p. 25.
31. John Horsch, *Mennonites in Europe* (Scottdale, 1942), p. 356.
32. *Quellen Hesse*, p. 226 ş.urm.
33. *C.R.*, Vol. 91, p. 635.
34. *Ibid.*, p. 284.
35. *Ibid.*, p. 246.
36. *Quellen Hesse*, p. 247 ş.urm.

CAPITOLUL VII (KOMMUNISTEN!)

1. George Gordon Coulton, *op.cit.*, p. 20.
2. Ludwig Keller, *Die Anfange der Reformation und die Aeltere Reformparteien*, p. 396.
3. *Corpus*, IV, p. 338 ş.urm.
4. În *Revue des Questions Historiques*, Vol. LXXVI (1904), p. 399.
5. *Quellen* VI, p. 117.
6. Edictul Groninger este tipărit în Nr. 1172 din Colecţia *Knuttel* de reviste istorice olandeze.
7. *Quellen* IV, p. 117.
8. *C.R.*, Vol. XXXv, col. 214.
9. *Ibid.*, col. 103.
10. Samuel Macauley Jackson, *Selected Works of Huldreich Zwingli* (Philadelphia, 1901), p. 191.
11. *Ibid.*, p. 150.
12. *Quellen* IX, p. 178.
13. *Quellen* VI, p. 148.
14. *Quellen* II, p. 125 ş.urm.
15. *Quellen* V, p. 34.
16. Emil Egli, *Aktensammlung* nr. 623.
17. *Quellen* II, p. 238.
18. *Quellen* V, p. 259.
19. *Quellen Hesse*, p. 221.
20. *Ibid.*, p. 223.
21. *M.Q.R.*, iulie, 1931, p. 167.
22. *Ibid.*, iulie 1934, p. 133.

CAPITOLUL VIII (ROTTENGEISTER!)

1. Cf. James Endell Tyler, *Oaths, Their Origin, Nature and History*, p. 30.
2. George Gordon Coulton, *op. cit.*, p. 188.
3. Citat în Van Bragt, *Martyrs Mirror* (Scottdale, 1951), p. 316a.
4. *Corpus*, I, p. 55.
5. Citat în Van Bragt, *op.cit.*, p. 312b.
6. *Corpus*, I, p. 32.
7. George Gordon Coulton, *op. cit.*, p. 186.
8. De Hullu, *Bescheiden Betreffendene de Hervorming in Overyssel*, Vol. I, p. 132.
9. *B.R.N.*, VIII, p. 76.
10. Cf. scrisorii lui Calvin adresată lui de Falais, din martie, 1546.
11. *Quellen* VI, p. 75.
12. Citat în Van Bragt, *op. cit.*, p. 438b.
13. Samuel Macauley Jackson, *op.cit.*, p. 209.
14. Cornelius Krahn, *Menno Simmons* (Karlsruhe, 1936), p. 161.
15. W.H.C. Frend, *The Donatist Church* (Oxford, 1952), p. 196.
16. George Gordon Coulton, *Death Penalty for Heresy* (London, 1924), p. 8

17. *Corpus*, I, p. 42.
18. *Recovery*, p. 146.
19. *Ibid*., p. 114.
20. *Quellen Hesse*, p. 87.
21. *Werke*, ed. St. Louis, Vol. VI, col. 461.
22. *Ibid*., Vol. VIII, col 4.
23. *Quellen Hesse*, p. 102.
24. George Gordon Coulton, *op.cit*., p. 175
25. Chrles W. Ransom, *That the World May Know* (1953), p. 67.
26. Cf. *Christianity Today*, din 12 octombrie 1962, p. 33
27. *Recovery*, p. 97 ş.urm.
28. Henry Hart Milman, *The History of Christianity, from the Birth of Christ to the Abolition of Paganism in the Roman Empire*, în trei volume, (London, 1867-1875), Vol. II, p. 287.
29. Cecil John Cadoux, *The Early Church and the World* (Edinburgh, 1925), p. 558.
30. *Ibid*., 589.
31. Herbert Grundmann, *Die Religioese Bewegungen im Mittelalter* (Hildesheim, 1961), p. 96, n. 48.
32. Ernst Corell, *Die Schweitzerische Taufermennonitentum* (Tuebingen, 1925), p. 23.
33. *Quellen*, VI, p. 17.

POSTFAȚĂ

1. Citat de Paul Peachey în *Recovery*, p. 334.